This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

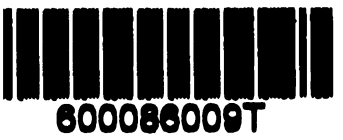
+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`


600086009T

Alois Meßmer,

weil. Profeſſor der Theologie zu Brixen ꝛc.,

Erklärung

des

Johannes-Evangeliums.

Mit einer Vorrede des Hochw. Fürſtbiſchofs von Brixen.

Herausgegeben

von

Dr. Joh. Chryſ. Mitterrutzner,

regul. lateral. Chorherr und correspondirendes Mitglied der Akademie der katholiſchen Religion zu Rom.

Innsbruck.

Verlag der Wagner'ſchen Buchhandlung.

1860.

10. L. 259.

Druck der Wagner'ſchen Buchdruckerei.

Vorwort.

Der Herausgeber des ſchriftlichen Nachlaſſes des Prof. A. Meßmer, der ſich um dieſen ſeinen ſeligen Freund und deſſen alte, liebe Mutter, welche mit ihrem „Lois“ (Alois) ihre einzige Stütze verloren hat, ſchon ſo große Verdienſte erwarb, hat mich gebeten, der Erklärung des Johannes-Evangeliums ein kurzes Vorwort vorauszuſetzen. Ich konnte dieſe Bitte ſchon darum nicht abſchlagen, weil ſie mir eine willkommene Gelegenheit darbietet, dem ſeligen Prof. Meßmer, dieſem meinen unvergeßlichen Schüler und theuren ehemaligen Collegen ein ehrendes Denkmal zu ſetzen.

Dieſe Erklärung des Johannes-Evangeliums iſt wörtlich den Collegienheften entnommen, welche Prof. Meßmer für den Vortrag in den Jahren 1852 und 1853 angefertigt hat. Die Veröffentlichung derſelben iſt natürlich zunächſt nur für die Freunde und Schüler des Verewigten berechnet. Der Kreis, der ſich um den Lebenden geſammelt und ſo viel Anregung aus ſeinem mündlichen Worte geſchöpft hat, ſoll auch den Hingeſchiedenen umgeben, und an ſeinem ſchriftlichen Worte ſich ergötzen und erbauen. Sind ja ſeine Schriften, und die Erklärung

des Johannes-Evangeliums insbesonders das Portrait, das der Verewigte von seinem inneren Menschen selbst entworfen hat. Welch' inniger Glaube, welcher Seelenadel und wie viel Geist spricht aus diesem Commentar! Ganz besonders aber beweis't er, in welch' hohem Grade der Verfasser die Gabe des Zusammenschauens der Dinge gehabt habe, um die Bedeutung derselben sowohl im Einzelnen als in einem größeren Ganzen zu entziffern. Unverkennbare Belege dafür findet der Leser in der Erklärung der Leidensgeschichte und der Abschiedsreden Jesu Christi. Dieser Vorzug dürfte geeignet sein, diesen Commentar, den freilich der Verfasser bei den strengen Anforderungen, die er an sich und seine Geistesprodukte stellte, nie der Oeffentlichkeit übergeben haben würde, auch einem größeren Leserkreise zu empfehlen. Denn je seltener diese Gabe des Schauens, die den Dingen gleichsam in die Seele bringt, und sie in eine lebendige Verkettung bringt, ist, desto willkommener muß sie uns sein, da durch sie unläugbar das Verständniß der Evangelien und des Lebens unseres göttlichen Heilandes gefördert wird. Denn allerdings ist schon die schlichte Einfachheit, mit welcher ein so erhabener und überschwänglicher Gegenstand, wie das Leben Jesu ist, in den Evangelien erzählt wird, so hinreißend und überzeugend, daß selbst ein J. J. Rousseau bei Durchlesung derselben ausrufen mußte: „So dichtet man nicht." Deßungeachtet ist die Einsicht in die Bedeutung und den Zusammenhang der Evangelien immer die erste und beßte Apologie ihrer geschichtlichen Wahrheit. Denn gerade durch diese Einsicht erweisen sich uns die evangelischen Ereignisse als Großthaten Gottes zum Heile aller Gläubigen. Diese Einsicht verwandelt uns, um mich

eines Gleichnisses Gregors des Großen zu bedienen, das Wasser der einfachen evangelischen Geschichte in den herrlichsten, hochzeitlichen Wein. Quem non parvulorum ipsa Evangelica historia in miraculi operatione reficiat, quod hydrias vacuas Dominus aqua impleri praecepit, eandemque aquam protinus in vinum vertit? Sed cum haec vigilantiores ingenio audiunt, et sacram historiam credendo venerantur, et quid interius innuat requirunt. Qui enim mutare aquam in vinum potuit, etiam vacuas hydrias valuit vino statim replere. Sed impleri hydrias aqua jubet, quia prius per sacrae lectionis historiam corda nostra replenda sunt. Et aquam nobis in vinum vertit, quando ipsa historia per allegoriae mysterium in spiritualem nobis intelligentiam commutatur. S. Greg. Mag. in Ezech. l. I. hom. VI. nr. 7. Ein kleines Ferment zu diesem Verwandlungsprozeß bildet gewiß auch der vorliegende Commentar des Prof. Meßmer. Darum mag er in unserer Zeit, in welcher so oft die Klage laut wird: „Herr, sie haben keinen Wein mehr", auch in weiteren Kreisen eine nicht unwillkommene literarische Erscheinung sein.

Sollte sich die Kritik mit demselben befassen, so kann man billig von ihr verlangen, daß sie nicht die Proben der biblischen Gelehrsamkeit, die der Verfasser zwar in nicht geringem Grade besaß, mit der er aber nie ein Aufsehen machen wollte, sondern die eben beschriebene Eigenthümlichkeit seines Commentars zum Maaßstabe des Lobes und Tadels machen wolle. Denn es fehlt nicht nur derjenige, welcher Trauben an den Dornen sucht, sondern auch derjenige, welcher Feigen an der Rebe finden will und sie tadelt, weil er, was er suchte, nicht fand.

Möge die göttliche Vorsehung auch diese Schrift des seligen Freundes unter ihren gütigen Schutz nehmen und bewirken, daß sein kurzes Leben und Streben von recht langer, gesegneter Nachwirkung sei.

Brixen, den 28. Mai 1860.

Vinzenz,
Fürstbischof.

Uebersicht des Inhaltes.

Einleitung.

Seite

Ihre Aufgabe ist es, die heiligen Evangelien in ihrer hohen und idealen Stellung zu zeigen, dann unter ihnen selbst den Platz und die Beschaffenheit des Johanneischen Evangeliums ersichtlich zu machen. Der Erste und Letzte aber, der uns im Neuen Bunde entgegentritt, ist

Jesus Christus.

a) Seine absolute Würde 1
b) Sein Erdenleben 2
c) Sein verklärtes Leben 4

Christus hat eine sichtbare Kirche gestiftet und lebt und wirkt in derselben nicht bloß durch geistige Einflüsse der Wahrheit und Gnade, sondern hat diese Wahrheit und Gnade an sichtbare Mittel und an ein sichtbares Organ gebunden. Die sichtbaren Mittel sind die Sakramente und das sichtbare Organ ist das Apostelamt. Dieß ist das Bindeglied zwischen Christus und der Menschheit.

Die Apostel.

α) Ihre Ausrüstung 5
β) Ihr persönliches Wirken 6
γ) Ihre schriftstellerische Thätigkeit 8

Diese letzte führt nothwendig zu den

Schriften des Neuen Bundes

und ihrer Stellung in der Kirche 9

Die heiligen Evangelien.

1. Ihr Inhalt 11
2. Ihre Abfassung durch die Apostel oder ihre Schüler 12
3. Ihre Bestimmung 13

Nach Erörterung der allgemeinen Stellung der Evangelien im Canon und in der Oekonomie der Offenbarung gehen wir über zum

Evangelium des heiligen Johannes.

a) Johannes; sein Leben und Charakter . . . . . 14 ff.
b) Sein Evangelium. Zeit, Ort, Sprache, Leser, Veranlassung 17 ff.
c) Zweck und Charakter seines Evangeliums. Verhältniß desselben zu den Synoptikern . . . . . 20 ff.

Seite

Eintheilung.

Das Evangelium ist einem fortlaufenden Strome vergleichbar, jedoch lassen sich nach dem äußern und innern Fortschreiten sechs Abschnitte machen. Diesen geht voraus ein

Spekulativer Prolog.

(I. 1–18).

Man kann darin drei Gedankenkreise unterscheiden:

α) Idee und Bedeutung des göttlichen Logos an sich (1, 1.—5.) 25 ff.

β) Idee und Bedeutung der Geschichte des menschgewordenen Logos (1, 6.–13.) . . . . . 31 ff.

γ) Idee und Bedeutung des menschgewordenen Logos für die Gläubigen insbesondere (1, 14—18) . . . . . 37 ff.

Nachdem der Evangelist die Natur des ewigen Logos, sowie dessen Schöpfer- und Erlöserverhältniß zur Welt und zur Menschheit dargelegt und sein herrliches Wirken in den Gläubigen beschrieben hat, knüpft er dessen Offenbarung hier wieder an seine Natur und sein Verhältniß zum Vater. Die einleitenden Ideenkreise sind vollendet und es beginnt die Geschichte, worin dieses Allgemeine in concreter Wirklichkeit sich entwickelt.

Erster Abschnitt.

Er enthält den Eintritt Christi in das öffentliche Leben; sein erstes Wirken in Judäa (I, 19—52. II. und III.).

Der äußere Grund, warum sich dieß als Ein Abschnitt betrachten läßt, ist der Umstand, daß hier Christus noch neben Johannes d. T. wirkt, also wohl seine erste, aber nicht seine Hauptwirksamkeit begonnen hat. Der innere Grund aber ist der, daß in allen diesen Erzählungen Jesus wohl als der dunkel geahnte, aber nirgends als der offene Messias auftritt.

Dieser Abschnitt umfaßt folgende Theile:

1. Erstes Zeugniß Johannes d. T. 1, 19—28 *) . . . . . 45 ff.
2. Zweites Zeugniß Johannes d. T. 1, 29—34. . . . . 51 ff.
3. Drittes Zeugniß des Täufers. Christi erste Jünger 1, 35—52. . 56 ff.
4. Die Hochzeit zu Kana 2, 1—11. . . . . 63 ff.
5. Die Tempelreinigung; Christus in Jerusalem 2, 12—25. . . . 68 ff.
6. Jesus und Nikodemus. Betrachtung des Evangelisten 3, 1—21. . 77 ff.
7. Jesus neben Johannes am Jordan; Betrachtung des Evangelisten 3, 22—36. . . . . 94 ff.

Zweiter Abschnitt.

Kundgebung des Messias. Inhalt des messianischen Amtes. (IV. V. VI.)

Bisher zeigte uns der Evangelist Jesum — mit Ausnahme des Wunders zu Kana — auf dem Schauplatze von Judäa. Nun wechselt

*) Der Zusammenhang der einzelnen Unterabtheilungen untereinander ist jeder derselben im Texte der Erklärung vorausgeschickt.

Seite

die Scene; er erzählt: Seine Reise aus Judäa nach Galiläa; eine Festreise nach Jerusalem, dort die Heilung eines 38jährigen Kranken mit den daran geknüpften Reden, endlich wieder in Galiäa das Wunder der Speisung der 5000 und die daran geknüpften Lehrreden. Ein anderer Hauptunterschied dieses Abschnittes ist der. So lange Jesus neben Johannes wirkte, war seine Offenbarung mehr vorbereitend; Er hatte sich nirgends unumwunden als den Messias ausgesprochen. Hier beginnt nun Christus die Hauptoffenbarung ganz unverhüllt und zeigt die höchsten Wahrheiten des Glaubens und enthüllt die wesentlichsten Eigenthümlichkeiten seines Amtes. Und gerade diese Messiasoffenbarung und Enthüllung seines Amtes ist das Gemeinsame, was die einzelnen Erzählungen diese Abschnittes verbindet. Diese sind:

1. Jesus am Jakobsbrunnen (4, 1—42) . . . . . 103 ff.
2. Wanderung nach Galiläa; Heilung des fieberkranken Sohnes, eines königl. Beamten (4, 43—54) . . . . . 121 ff.
3. Heilung des 38jährigen Kranken; darangeschlossene Reden des Herrn. Kap. 5. . . . . 125 ff.
   a) Die Heilung . . . . . 126 ff.
   b) Die Rede Jesu bei dieser Veranlassung . . 131 ff.
4. Die Brodvermehrung und die daran geknüpfte Rede Jesu. Kap. 6. 146
   a) Die Brodvermehrung. Vers 1—15. . . . . 148 ff.
   b) Das Wandeln auf dem Meere. Vers 16—21. . 152
   c) Das Gespräch Jesu über das Lebensbrod. Vers 22—71 . . . . . 154 ff.

Dritter Abschnitt.

Christus im dialektischen Kampf und Widerspruch (VII.—X.)

Im vorhergehenden Abschnitte hat Christus in Samaria, Jerusalem und Galiläa sich offen als den Messias angekündet und den Inhalt seiner Sendung — Mittheilung des übernatürlichen Lebens — auf's deutlichste dargelegt. Unbefangenen Glauben hat er nur in Samaria gefunden (Kap. 4.), während seine Offenbarung an der zelotischen Erstarrung der Judäer und an dem fleischlichen Sinne der Galiläer größtentheils scheiterte. Ja der Gegensatz hat sich im Stillen bereits so weit entwickelt, daß sie Ihm nach dem Leben strebten. Eigentlich Neues hat der Heiland somit nicht mehr zu offenbaren; aber auf der einen Seite hat Er das, was Ihn und seine Sendung betrifft, dem Volke und den Gegnern mit allen seinen Folgen eindringlicher an das Herz zu legen; andererseits wird der Widerspruch bewußter und entschiedener. Beides sehen wir in den folgenden Reden Christi zu Jerusalem. Ihr Resultat ist die entschiedenste Verblendung seiner Gegner und die nahe Aussicht auf seinen Tod und Sieg. Nach den vorherrschenden Ideen in diesen Reden lassen sich drei Hauptstücke unterscheiden:

1. Christus der Lehrer und Prophet (VII.— VIII., 11).
   a) Einleitung 7, 1.—13. . . . . 176 ff.

Seite

b) Festreden des Herrn Vers 14.—39. . . . . 178 ff.
c) Stimmung der Volksschaaren Vers 40.—44. 188
d) Stimmung des Synedriums Vers 45.—53. 189
e) Geschichte der Ehebrecherin 8, 1.—11. . . . . 190 ff.

2. **Christus das Licht der Welt** (8, 12.—IX.).
a) Reden Jesu im Tempel 8, 12.—59.
α) Jesus das Licht der Welt; Widerspruch und Zeugniß dafür 8, 12.—20. . . . . 196 ff.
β) Rede von seinem Hingange zum Vater 8, 21.—29. . 199 ff.
γ) Rede von der Freiheit und Knechtschaft, von der Kindschaft Gottes und des Teufels 8, 30.—50. . . . . 202 ff.
δ) Rede Jesu über seine göttliche Würde 9, 51.—59. . 210 ff.
b) Heilung des Blindgebornen. Kap. 9.
α) Das Wunder 9, 1.—7. . . . . 213 ff.
β) Die Untersuchungen der Juden darüber 9, 8.—34. . 216 ff.
γ) Die geistige Frucht desselben im Geheilten 9, 35.—41. 221 ff.

3. **Christus der gute Hirt.** Kap. 10.
a) Rede vor dem Feste der Tempelweihe 10, 1.—21. . . . 225 ff.
b) Rede beim Feste 10, 22.—42. . . . . 231 ff.

Vierter Abschnitt.

Der verworfene, aber eben dadurch der Verherrlichung entgegengehende Jesus. (XI. und XII.)

Die Scene spielt wieder in und um Jerusalem. Alles drängt zur Vollendung. Der Haß und die Verblendung der Juden werden nun zum förmlichen Todesbeschluß. Diese Aussicht tritt jetzt unmittelbar vor die Seele Christi, aber auch die Aussicht auf seinen Sieg im Tode und seine Verherrlichung nach dem Tode liegt hell und tröstlich über den ernsten Scenen. Christus zeigt sich nicht nur in der größten Herrlichkeit seiner irdischen Gegenwart, sondern es leuchten auch Strahlen aus dem Jenseits und aus der Zukunft, um seinen letzten ernsten Gang zu verklären. Es sind drei Stücke mit ihren Umständen:

1. **Die Auferweckung des Lazarus.** Kap. 11.
a) Vorbereitung und Verlauf Vers 1.—44. . . . . 238 ff.
b) Erfolg des Wunders, besonders bei den Feinden Jesu, und die Zeit darnach Vers 45.—56. . . . . 249 ff.

2. **Die Salbung durch Maria** 12, 1.—8. . . . . 253 ff

3. **Einzug in Jerusalem u. Abschiedsrede von den Juden** 12, 9.—36.
a) Antecedentia des Einzugs 12, 9.—11. 256
b) Der Einzug 12, 12—19. . . . . 256 ff.
c) Reden nach dem Einzug 12, 20.—36. . . . . 258 ff.

4. **Schlußbetrachtung des Evangelisten** 12, 37.—50. . . . . 266 ff.

Fünfter Abschnitt.

Idee seines Hingangs zum Vater (XIII.—XVII.).

Er umfaßt Begebenheiten und Reden Jesu aus seinem letzten traulichen Zusammensein mit den Seinen beim letzten Abendmahle.

Seite

Nachdem bisher schon Schritt für Schritt der Gedanke, Er werde hingehen zu seinem Vater, deutlicher geworden, benützt Er diese letzten Augenblicke, um ihnen die Idee und Bedeutung dieses letzten Ganges auseinanderzusetzen. Es ist die allseitige Vollendung des Erlösungswerkes, die Verklärung des Vaters durch Ihn und seine Verklärung durch den Vater; der rechte Beginn ihres eigenen Berufes, hinzugehen, Ihm gleich zu leiden und Ihm gleich zu siegen; endlich die Begründung eines nie gesehenen Liebelebens auf Erden in innigster Gottvereinigung — der Kirche, bis zur endlichen Theilnahme an seiner Herrlichkeit. Dem schickt der Evangelist eine doppelte Einleitung voraus:

a) Die Fußwaschung 13, 1.—20. . . . . 270 ff.
b) Die Entfernung des Verräthers 13, 21.—30. . . . . 276 ff.

Abschiedsreden Jesu 13, 31.—17. . . . . 280 ff.

Die eigentliche Abschiedsrede Kap. 14.—17. . . . . 284 .

1. Die Christusrede Kap. 14. . . . . 285 ff.
2. Die Jüngerrede Kap. 15. und 16. . . . . 309 ff.
   a) Die Jüngerpflicht 15, 1.—17. . . . . 309 ff.
   b) Das Geschick der Jünger 15, 18.—16, 4. . . . . 322 ff.
   c) Der Jünger Trost 16, 5.—28. . . . . 330 ff.
3. Das hohepriesterliche Gebet des Herrn Kap. 17. 345
   a) Bitte um Vollendung des Erlösungswerkes im Allgemeinen 17, 1.—3. . . . . 346 ff.
   b) Bitte um seine persönliche Verherrlichung 17, 4. 5. 349 ff.
   c) Bitte um seine Verherrlichung in und mit den Jüngern 17, 6.—19. . . . . 352 ff.
   d) Bitte um seine Verherrlichung in und mit der ganzen Kirche 17, 20—26. . . . . 362 ff.

Sechster Abschnitt.

Christi Hingang zum Vater (XVIII.—XXI.).

Nachdem die Bedeutung des Erlösungswerkes allseitig klar ist, kommen wir zum letzten Akte desselben, der das Leiden und Sterben und das neue Leben des Erlösers umfaßt. Die Bedeutung dieses Aktes ist zwar immer dieselbe: die höchste Verherrlichung Gottes und die Erlösung der Welt; allein seine Universalität zeigt bei den einzelnen Evangelisten, dem Zwecke der einzelnen Evangelien entsprechend, auch verschiedene Seiten. Der Zweck des Johannes-Evangeliums ist aber: Christum den Sohn Gottes als das Princip des übernatürlichen Lebens darzustellen. Dieses wird Er nur dann im vollen Sinne, wenn Er sich ganz und gar für die Menschen hingibt, oder: sein individuelles Leben opfert, um das Leben Aller zu werden. Johannes schildert demnach vorzüglich den Opfertod des Sohnes Gottes (vergl. S. 366 ff.).

Die einzelnen Theile dieses Abschnittes sind:

A. **Die Leidensgeschichte bis zur Begräbniß.** Kap. 18. u. 19.
B. **Erscheinungen des Auferstandenen.** Kap. 20.
C. **Ein späterer Nachtrag.** Kap. 21.

Seite

A. enthält:
1. Die Gefangennahme 18, 1.—12. . . . . 369 ff.
2. Christus vor dem hohen Priester. Verläugnung Petri 18, 13.—27. . . . . 374 ff.
3. Christus vor Pilatus 18, 28.—19, 16. 380
a) Die Auslieferung 18, 28.—32. . . . . 381 ff.
b) Der König der Juden vor Gericht 18, 33.—38. . . 384 ff.
c) Jesus und Barabbas 18, 39. 40. . . . . 388 ff.
d) Die Geißelung und Krönung Christi 19, 1.—3. . . 390 ff.
e) Der Sohn Gottes zum Kreuztode verlangt 19, 4.—7. 392 ff.
f) Pilatus dem Sohne Gottes gegenüber 19, 8.—11. . 395 ff.
g) Die Verurtheilung Jesu 19, 12.—16. . . . . 397 ff.
4. Christus am Kreuze 19, 17.—30. 401
a) Der Kreuzweg und die Kreuzigung 19, 17. und 18. . 402
b) Die Aufschrift des Kreuzes 19, 19.—22. 403
c) Die Vertheilung seiner Kleider 19, 23. und 24. . . 405
d) Uebergabe seiner Mutter an Johannes 19, 25.—27. . 406
e) Der Todeskampf und Tod Jesu 19, 28.—30. . . . 408
5. Die Abnahme vom Kreuze und Begräbniß 19, 31.—42. . 410
a) Verwundung der Seite Christi 19, 31.—37. . . . 410
b) Christi Begräbniß 19, 38.—42. 413

B. enthält:
1. Erste Botschaft der Auferstehung und erste Erscheinung des Auferstandenen 20, 1.—18. 416
a) Die einzelnen Berichte 416
b) Gegenseitiges Verhältniß und Ausgleichung . . . . 417 ff.
2. Erste Erscheinung des Herrn vor den Jüngern 20, 19.—23. 424
3. Zweite Erscheinung Christi vor den Jüngern 20, 24.—31. 428 ff.

C. erzählt die dritte Erscheinung des Herrn vor den Jüngern u. s. w. Es ist dieß ein späterer Nachtrag und enthält:
1. Die Erscheinung des Herrn 21, 1.—14. 434
2. Unterredung Jesu mit Petrus 21, 15.—19. 437
3. Die Aeußerung des Herrn über das Schicksal des Johannes 21, 20.—23. 442
4. Zeugniß für das Evangelium 21, 24. und 25. 444

Einleitung.

Die heiligen Schriften haben nicht bloß eine zufällige Stellung in der Welt und zu einander, wie wohl die meisten Schriften des Alterthums, sondern sie gehören *wesentlich* zum Plane der Offenbarung und stehen in einem innigen und nothwendigen Zusammenhange unter einander. Dieß gilt insbesondere von den Evangelien; und die Aufgabe dieser Einleitung wird es sein, sie überhaupt in dieser höheren und idealeren Stellung zu zeigen, dann unter ihnen selbst den Platz und die Beschaffenheit des Johanneischen Evangeliums ersichtlich zu machen. Der Erste und Letzte aber, der uns im Neuen Bunde entgegentritt, und „der da alles trägt mit dem Worte seiner Macht", ist **Jesus Christus.** Mit Ihm also beginne unsere Betrachtung.

§. 1. Jesus Christus.

Wir betrachten Ihn in jener dreifachen Stellung und Bedeutung, in der Ihn die christliche Dogmatik auffaßt: in seiner absoluten Würde, in seinem historischen Leben, endlich in seinem verklärten Fortleben jenseits.

1. *Seine absolute Würde* läßt sich kurz so bezeichnen: Er ist, selbst ausgehend *als wesensgleicher Sohn* vom ewigen Vater und ihm sich untergebend, der Ausgangs- und Endpunkt aller Dinge, der Mittler alles Seins und Lebens. Denn Er ist es, durch den alle Dinge gemacht sind, oder Er ist der Vermittler der Schöpfung. Er ist es, der die gefallene Kreatur wieder aufrichtete und ihr die selige Rückkehr zum Leben eröffnete, oder Er ist der Mittler der Erlösung. Er

ist es endlich, der alles zum Vater zurückführt, der die Heiligung und Verklärung der Kreatur in Gott vermittelt. Insbesondere ist Er der lebendige und lebengebende Mittelpunkt der *Menschheit*. Denn wie der einzelne gefallene Mensch nur in Ihm die Kraft seiner Erneuerung und das Ziel seiner Vollendung findet, so auch das ganze Menschengeschlecht. Wie daher alle Regungen der vorchristlichen Zeit zu Ihm vorwärtsstrebten, so greifen alle Bewegungen der Zeit nach Ihm auf Ihn zurück; Er ist der Mittelpunkt aller Zeit und Geschöpfe. Ueberhaupt gibt es kein wahres Leben und Streben, als in Ihm und aus Ihm — „in Ihm war das Leben". Insbesondere ist Er der Vermittler alles göttlichen Lichtes oder aller göttlichen Offenbarung — „und das Leben war das Licht der Menschen". Also kurz das *A* und *Ω*, der Erste und Letzte und die Mitte von allem — die Sonne der Offenbarung.

2. *Sein Erdenleben.* Alle diese Züge liegen großentheils schon in der geistigen Natur des göttlichen Logos ohne Weiteres; aber ihre allseitigste Verwirklichung haben sie doch erst durch seine Menschwerdung und seinen Erdenwandel erhalten, da der Gottessohn wahrhaft in die Menschheit und ihre Bedingungen und Beschränkungen eintrat und so in Wirklichkeit Gott und Menschen, Himmel und Erde verband. Sein Erdenleben trägt durch und durch den Charakter *der Erniedrigung*, jener Erniedrigung, die Paulus so ergreifend schildert: „Semetipsum exinanivit, formam servi accipiens . . . Humiliavit semetipsum, factus obediens usque ad mortem, mortem autem crucis" (Philip. 2, 7 8). —

Sein Erdenleben hat übrigens zwei verschiedene Seiten oder eine zweifache Bedeutung; man könnte sagen: es ist ein Leben Jesu Christi; seine Bedeutung ist eine *für Ihn selbst*, eine *persönliche*; und eine *für das Menschengeschlecht*, eine *erlösende*.

Seine persönliche Bedeutung besteht darin, daß Er selbst seinen himmlischen Vater auf unendliche Weise verherrlicht oder ihm den allerhöchsten Dienst weihet, der an sich möglich ist. Der unendliche Gottesdienst Jesu Christi besteht nun in seinem unendlichen Gehorsam. Dieser verlauft in zwei großen, sich ergänzenden Stadien: es ist der Gehorsam seines Lebens oder der *thätige*, und der Gehorsam seines Leidens oder der *leidende*. Dieß ist das Opfer, welches einzig und

vollkommen Gottes würdig ist, und auf das er mit unendlichem Wohlgefallen herabsieht. Deßwegen ruht aber auch sein unendliches Wohlgefallen auf Dem, der es gebracht hat, in einem Vollmaße, über das es kein höheres gibt. So steht Jesus Christus persönlich da als das herrliche, unerreichbare Ideal aller Gerechtigkeit und Heiligkeit, und als das unerreichbare Ideal göttlicher Liebe und Gnade — „propterea unxit te Deus, Deus tuus, oleo laetitiae prae consortibus tuis“ (Ps. 44, 8). Die andere, noch herrlichere Seite seines Lebens ist, daß es ein Erlöserleben für das Menschengeschlecht ist. Dieß kann nur dann der Fall sein, wenn dieses Leben dem himmlischen Vater nicht bloß für Jesus, sondern für das ganze Geschlecht genugthut, oder wenn es ein stellvertretendes ist, und wenn es nicht bloß Jesu, sondern dem ganzen Geschlecht das göttliche Wohlgefallen und den göttlichen Segen erwirkt, oder wenn es ein Allen heilbringendes ist Das ist nun wirklich der Fall; Jesus steht nicht bloß wie Einer aus den Vielen, sondern als der zweite Adam, als der zweite Stammvater des Menschengeschlechtes in der Welt. Wie die Sündenthat oder der Ungehorsam Adams dem ganzen Geschlechte zugerechnet wurde, so wird es auch die That der Gerechtigkeit oder der Gehorsam Christi. Und wie der Fluch Adams das ganze Geschlecht traf, so trifft auch das göttliche Wohlgefallen und der göttliche Segen, der auf Christo ruht, das ganze Geschlecht. Es ist also allerdings sein Leben von den Menschen zu Gott ein stellvertretendes und von Gott zu den Menschen ein heilbringendes. Es bleibt nur noch ein wenig zu erörtern, wie es für die Menschen heilbringend ist, oder mit andern Worten, wodurch Christus den Menschen das selige und verklärte Leben zugänglich gemacht hat. Das konnte natürlich den Menschen nicht auf eine äußerliche, mechanische Weise und, in soferne es sich um das Heil derer handelt, die bereits zum Gebrauche der Vernunft gelangt sind, auch nicht ohne eigenes Zuthun zu Theil werden, etwa wie man dem Bettler ein Kleid umwirft, sondern Christus machte das göttliche Leben zugänglich, eingehen aber muß der Geist mit eigener Freithätigkeit. Christus brachte den Menschen nämlich zwei köstliche Himmelsgaben, die in den Geist aufgenommen ihn zur übernatürlichen Herrlichkeit und Seligkeit vollenden: Er brachte Wahrheit und Gnade — „gratia et veritas per Jesum Christum facta est“ (Joann. 1, 17). Es ist eigentlich zu wenig,

wenn wir ſagen: Er brachte die Wahrheit; denn indem in Ihm das göttliche Weſen wirklich und wahrhaft in Menſchengeſtalt wandelte, war Er ja ſelbſt der Inbegriff aller Weſenhaftigkeit und Wahrheit, und kann von ſich ſelbſt im vollen Sinne ſagen: „Ego sum veritas“ (Joann. 14, 6). Zu dieſer Wahrheit, die Er ſelbſt iſt, verhält ſich die Lehre der Wahrheit, die Er bringt, ungefähr wie die Lichtſtrahlen zu der Sonne ſich verhalten: ſie iſt der Lichtausfluß ſeines Weſens. Ebenſo iſt es zu wenig, wenn man ſagt: Er bringt und wirkt Gnade und Leben. Denn indem in Ihm die ganze Kraft und der ganze Reichthum und die ganze Liebe des göttlichen Weſens leibhaftig erſchien — „apparuit benignitas et humanitas Dei“ — ſo iſt Er ja der Inbegriff aller Gnade und alles Lebens, und kann von ſich mit demſelben Rechte ſagen: „Ego sum vita.“ Wohl iſt ſein irdiſch Leben voll von Gnade, voll von Wohlthun, voll von erlöſenden Wundern; aber dieß ſind nur einzelne Aeußerungen, ſind nur Wärmeſtrahlen der Sonne des Lebens und der Gnade. Mit dieſer Wahrheit und Gnade nun wollte Er in die Herzen der Menſchen gläubig aufgenommen werden, um ſo Früchte der Heiligkeit und Seligkeit zu erzeugen. Dieß ſind die Hauptzüge von der Bedeutung des Erdenwandels Chriſti. Wie erhaben ſie an ſich ſelbſt ſind, ſo tragen ſie doch alle im Leben des Herrn die Hülle der Einfalt, Demuth, mildeſter Herablaſſung, Freundlichkeit und Menſchenliebe. Es iſt uns alles ſo nahe gelegt, wie von geſtern; ſo natürlich, daß uns das göttlich Erhabene nicht mehr fremd iſt. Nur kurze Zeit weilte der Herr auf Erden und ging dann wieder hinüber zu ſeinem Vater, aber dieß kurze Weilen geſtaltete in jeder Beziehung die Welt um.

3. Sein verklärtes Leben. Wie ſein Erdenleben dem Geſagten zufolge eine zweifache Bedeutung hatte, ſo hat nun auch ſein zweites Leben, das Er mit aus dem Grabe hervornahm, gleichfalls dieſen doppelten Charakter. Wie Er den Vater auf Erden verherrlicht hat, ſo hat der Vater auch Ihn verherrlicht und erhoben zu ſeiner Rechten in unausſprechlicher Herrlichkeit und Seligkeit, „daß in ſeinem Namen ſich beugen alle Kniee im Himmel, auf Erden und unter der Erde“. Aber Er lebt auferſtanden noch fort in ſeinem Geſchlechte — viel inniger, als der natürliche Stammvater fortlebt in ſeiner Nachkommenſchaft. Denn Er hat die Kirche gegründet, einen Organismus, worin Seine Wahrheit und Gnade lebendig fortſtrömt bis in das

äußerſte Glied. Nicht mehr die einzelnen Menſchen leben darin, ſondern Er in ihnen. Sie heißen darum Chriſti Leib und Er ihr Haupt — ein geheimnißvolles Ineinanderleben, bis einſt die Kirche in Ihm verklärt ſein wird am Ende der Tage. Dadurch haben wir alſo auch ein verklärtes Fortleben Chriſti auf Erden, eine unſterbliche Erneuerung ſeines Bildes, zwar hier geheimnißvoll und verborgen, einſt aber offenbar im Jenſeits (cf. Col. 3, 3 4).

§. 2. Die Apoſtel.

Die Beſchaffenheit der von Chriſtus geſtifteten Erlöſungsanſtalt ergibt ſich aus der eben aufgeſtellten Idee, daß es die myſtiſche Erneuerung oder Fortſetzung Seines Lebens ſei. Wie Chriſtus nicht bloß *geiſtig* in der Menſchheit wurzelt, ſondern als wirklicher **Gott-Menſch**, mit Leib und Geiſt, ſo iſt auch ſein Fortleben darin nicht bloß ein geiſtiges, durch unſichtbare Kräfte und Wirkungen, durch bloß geiſtige Einflüſſe der Wahrheit und Gnade, ſondern dieſe Wahrheit und Gnade iſt an ſichtbare Mittel und an ein ſichtbares Organ gebunden. Die äußerlichen Mittel ſind die Sakramente und das ſichtbare Organ iſt das *Apoſtolat* oder *Apoſtelamt*. Dieß iſt das Bindeglied zwiſchen Chriſtus und der Menſchheit, daher wendet ſich unſere Betrachtung zuerſt ihm zu. Wir reden 1. von der Ausrüſtung der Apoſtel, 2. von ihrem perſönlichen und 3. von ihrem ſchriftſtelleriſchen Wirken.

1. *Ihre Ausrüſtung*. Natürlich konnte dieſer Beruf nicht von unten oder von ihnen ſelbſt, ſondern mußte von oben, von Chriſtus ſelbſt ausgehen. „Non vos me elegistis, sed ego elegi vos“ (Joann. 15, 16). *Er las* vorerſt dieſe tüchtigen und edlen, aber freilich noch unentwickelten Naturen aus ſeinem Volke *aus*; kettete ſie als ſeine Jünger an ſich, erhob ſie endlich zu den zwölf Stammhäuptern des neuen Israels und nannte ſie *Apoſtel*. Aber zu dieſer *äußern* Auswahl oder Berufung mußte erſt die *innere* kommen, die nicht das Werk eines Machtwortes, ſondern einer langen *Erziehung* und vieler Kämpfe war. Unendlich viel brauchte es, bis ſie von dem Standpunkte der glaubensloſen, durch und durch ſchalen Welt losgeriſſen und zur Höhe ſtarken Glaubens und geläuterter Liebe erhoben waren. Rührend erzählen uns die Evangelien die Liebe, Geduld, Weisheit und

mitunter auch den Ernſt des Erlöſers bei dieſer Erziehung, die von ſo unendlicher Bedeutung für die Welt war — bis zum Augenblicke, da Er ihnen ſagen konnte: „Jam non dicam vos servos . . . Vos autem dixi amicos etc.“ (Joann. 15, 15). Und doch mußten ſie erſt da noch gleichſam die Todeskriſis bei ſeinem Leiden durchmachen, worin Petrus abfiel, die andern alle Ihn verließen. Aber mit Chriſto feierten ſie auch ihre geiſtige Auferſtehung und in den vierzig Tagen, die der Verklärte noch auf Erden weilte, vollendete Er ihre Erziehung, ſo weit ſie bei ihrer Unvollkommenheit möglich war. Aber wären ſie auch ganz vollkommen geweſen, ſo war ihre Aufgabe doch eine übermenſchliche, zu der es vorerſt einer übernatürlichen Vollmacht bedurfte. Dieſe verhieß und übertrug ihnen der Herr zu verſchiedenen Malen, gleichſam ſtückweiſe, bis Er ſie bei ſeiner Himmelfahrt in Eins zuſammenfaßte mit den Worten: „Euntes docete omnes gentes, baptizantes eos in nomine Patris et Filii et Spiritus s., docentes eos servare omnia, quaecumque mandavi vobis“ (Matth. 28, 19 20). — Endlich wurde dem allen das Siegel aufgedrückt, dem ſterblichen Organismus gleichſam erſt der Geiſt eingehaucht durch die Sendung des heiligen Geiſtes. Dadurch erſt wurden ſie allerſeits tüchtig ihre übermenſchliche Aufgabe zu vollbringen, und waren der ächte gottmenſchliche Stamm, aus dem das Gewächs der Kirche hervortrieb, gleich dem Gewächſe des Senfkorns anfangs klein, aber unabſehbar groß im weitern Verlaufe. Das ſind die Momente, die die Ausrüſtung der Apoſtel in ſich begreift.

2. Ihr perſönliches Wirken. Schon der Name ihres Amtes — ἀπόστολοι —, ſo wie der ausdrückliche Auftrag Chriſti: „Euntes docete“ zeigt, daß die Hauptſache ihr perſönliches, gegenwärtiges Wirken war. Perſönlich hatten ſie demnach die Sorge, daß das Himmelreich ausgebreitet würde wie das Senfkorn, und die Welt durchſäure wie der Sauerteig. Jenes bedeutet ſein äußeres Wachsthum, dieſes ſeinen innerlichen Sieg über alle Gegenſätze. Solcher Gegenſätze — man könnte ſie Weltreiche nennen — gegen die die Apoſtel dem Himmelreiche äußerlich wie innerlich, hiſtoriſch wie prinzipiell den Sieg erringen mußten, waren eigentlich zwei, aus denen ſpäter eine dritte Macht erwuchs. Sie ſind: Judenthum und Heidenthum und aus den unverdauten Reſten beider im Chriſtenthum ſelber ſpäter die Häreſie.

Nun ſehen wir die Apoſtel zuerſt vorzüglich im Kampfe mit dem Judenthum in Jeruſalem und Paläſtina, bis es entſchieden iſt, daß zwar das Judenthum im Großen und Ganzen ſich nicht bekehrt und unrettbar dem Untergang entgegen geht, die Kirche aber doch einen entſchieden feſten Stand im Judenthum gewonnen hat. Alsdann ziehen ſie hinaus nach Aufgang und Niedergang, bis der erſte Kampf und der erſte Sieg auch über das Heidenthum entſchieden iſt und an den bisherigen Hauptſitzen deſſelben auch Hauptkirchen ſich erheben, insbeſondere zu Rom. Dieſe äußerlichen Kämpfe und Eroberungen der Apoſtel waren aber zugleich geiſtige Siege, eine immer tiefer dringende prinzipielle Durchſäuerung der jüdiſchen und heidniſchen Elemente. Doch blieb von dieſen letztern natürlich noch Manches hängen und wurde in's Chriſtenthum mit hineingeſchleppt, heterogene Stoffe, die dann krankhaft als Häreſieen ausbrachen. Dieſe gehören daher erſt der ſpätern Zeit des apoſtoliſchen Zeitalters an und die Kämpfe mit ihnen ſind die letzten. Die zuverläßlichen Nachrichten nun, die aus dem Wirken der einzelnen Apoſtel auf dieſem großen Felde erhalten wurden, ſind nicht zahlreich; es ſind nur die Hauptzüge, man möchte ſagen die welthiſtoriſchen Züge, aufgezeichnet, alles übrige als Nebenſache liegen gelaſſen. In dieſen Nachrichten treten uns nun beſonders drei apoſtoliſche Geſtalten als höchſt bedeutſam hervor, die gleichſam die Angeln der apoſtoliſchen Kirchengeſchichte ſind. Der erſte iſt Petrus, der den Grundſtein zur Kirche im Juden- und Heidenthum legt und als der Primas der Kirche die erſte Bahn bricht. Der andere iſt Paulus, der in zweiter Reihe den Kampf fortſetzt, bis der erſte Sieg über Juden- und Heidenthum äußerlich und innerlich entſchieden iſt. Am Abende ihres Lebens müſſen dieſe Apoſtel auch bereits gegen die Häreſie in die Schranken treten; aber es iſt eine dritte Geſtalt, die noch lange nach den andern Apoſteln gerade am gefährlichſten Poſten als leuchtendes Symbol der Rechtgläubigkeit das Nachtgevögel des Irrthums und die Irrlichter der Ketzerei verſcheucht; es iſt Johannes in der milden Klarheit ſeines Glaubens und ſeiner Liebe. Um dieſe und die andern Apoſtel geſtaltete ſich nun ein feſter Kern, in dem die Wahrheit und Gnade des Herrn lebte und in unvergänglicher Friſche bis in die fernſten Geſchlechter ſich fortleiten konnte — nicht durch todte und äußere Mittel, ſondern durch das lebendige Wort, durch die friſche

That und den heiligen Geiſt. Darin beſteht die lebendige Uebergabe, d. i. nicht bloß die unverſtümmelte Fortpflanzung der Lehre, ſondern des ganzen Lebens aus Chriſto beſtehend in Wahrheit und Gnade.

3. Ihr ſchriftſtelleriſches Wirken. Wenn die Apoſtel vom Schauplatze der Geſchichte abtraten, ſo war allerdings nicht eine Verwaiſung der Kirche zu fürchten; denn der Herr hatte verheißen bei ihnen zu bleiben bis an's Ende der Welt, ſie hatten ſeinen Geiſt und die Gewalt ihn Andern mitzutheilen; eine Kette ächter geiſtiger Söhne ſchloß ihnen ſich an, den heiligen Beſitz zu wahren. Aber es liegt in der Natur der Sache, daß wenn bei dieſer Fortpflanzung Weſen und Inhalt daſſelbe blieb, doch Form und Weiſe nach Zeit und Raum und Perſonen ſich änderte. Es war ſicherlich zu wünſchen, daß auch eine Urform, gleichſam eine urbildliche Faſſung dieſes chriſtlichen Inhaltes für alle Zeiten fixirt werde; es ſollte gleichſam der Riß und Plan des Chriſtenthums hinterlegt bleiben, damit alle folgenden Zeiten auf dieſen zurückkehrten. So hinterlegte der Meiſter des Kölner Doms ſeinen Riß und nach langer Vergeſſenheit kehrte unſere Zeit freudig zu ihm zurück. Wer anders ſollte nun dieſen Grundriß der Kirche und des Chriſtenthums entwerfen, als die Meiſter des Baues? „Ut sapiens architectus fundamentum posui, alius autem superaedificet“ (I. Cor. 3, 10). Ferner hatten die Apoſtel doch überaus viel vor ihren Nachfolgern voraus. Sie waren Augen- und Ohrenzeugen der Lehren und Thaten des Herrn und trugen einen unauslöſchlichen Eindruck davon in der Seele — tönt ja doch aus allen ihren Schriften das Johanneiſche „Vidimus gloriam ejus“ (cf. I. Joann. 1—4. II. Petr. 1, 16). Wer ſollte nun nicht wünſchen, daß ſie das, was ſie ſchauten und erlebten, aus friſchem Eindrucke fixirten und der Welt als urkundlichen Beweis der Wahrheit hinterließen? Auch waren ſie mit einer Fülle der Kraft und Weisheit ausgeſtattet, welche alle Gaben in ſich ſchloß, die in der Folge der Zeit in tauſend Bäche getheilt die Kirche verherrlichten. Wenn nun das Genie überhaupt norm- und maßgebend iſt für eine ganze Richtung, ſollte dieſe höchſte Genialität, die aus der Fülle des heiligen Geiſtes hervorquoll, nicht auch Form und Maß für das Chriſtenthum hinterlaſſen? In ihrer Urkraft verhalten ſich die heiligen Apoſtel zu ihren geiſtigen Söhnen und Enkeln wirklich ſo, wie die Patriarchen des alten Bundes zu ihren Stämmen:

ſie ſind Ideal und Typus. Sie ſollten alſo wohl auch einen ächten Abdruck ihres Geiſtes hinterlaſſen, damit die folgenden Geſchlechter daran ſich erfreuen und erquicken. So wollte es auch die göttliche Vorſicht und rief ſie durch verſchiedene Veranlaſſungen, ja Nöthigungen von Außen, zu ſchriftſtelleriſchen Arbeiten auf, und rüſtete ſie dazu durch die einzig auszeichnende Gabe der Inſpiration von Innen. Durch ihre ſchriftſtelleriſchen Arbeiten leiſteten ſie alles das, was ſo eben als höchſt wünſchenswerthes, ja faſt nothwendiges Poſtulat dargeſtellt wurde. Sie gaben Zeugniß vom Leben des Herrn, zeichneten die Grundzüge ſeiner Lehre auf, gaben den Grundriß vom kirchlichen Leben nach Außen und Innen, und legten noch zum Abſchiede der Kirche die Prophezeihung ihrer Geſchicke in die Wiege. Dieß iſt der Inhalt der Schriften des neuen Bundes im Allgemeinen. Sie ſind von acht Schriftſtellern verfaßt, von denen ſechs Apoſtel, zwei — Markus und Lukas — Apoſtelſchüler waren. Aber auch dieſe letztern ſind nur Organe der Apoſtel, Markus das Echo Petri und Lukas das des heiligen Paulus. Dieſe Schriften ſind alſo wahrhaft das ehrwürdige Teſtament der Apoſtel, Abdrücke ihres Geiſtes, ihre fortgeſetzte Predigt und ohne Zweifel die köſtlichſten Kleinodien der Geiſtesprodukte aller Zeiten.

§. 3. Die Schriften des neuen Bundes.

Wie die ſchriftſtelleriſchen Arbeiten der Apoſtel durchaus nicht Zufall ſind, ſondern auf's Innigſte mit dem Berufe der Apoſtel zuſammenhängen, ja einen Theil davon ausmachen, ſo tragen auch die Schriften ſelbſt nicht eine bloß zufällige Geſtalt, wie zerſtreute Fragmente von Dieſem und Jenem, ſondern ſie bilden ein wohlgegliedertes und eng verbundenes Ganzes, das in der That ein univerſaler (d. h. nicht im Detail vollſtändiger) Abdruck des apoſtoliſchen Geiſtes, der apoſtoliſchen Thätigkeit und daher auch ein urkundlicher Grundriß des geſammten kirchlichen Lebens iſt, welches ja „super fundamentum apostolorum“ ruhte. Dieſe Univerſalität ſpricht ſich in den drei Hauptkreiſen, in die die neuteſtamentlichen Schriften zerfallen, deutlich aus.

1. Die Kirche beruht in ihrem ganzen Sein und Weſen durchaus auf der hiſtoriſchen Erſcheinung Jeſu Chriſti, d. h. auf ſeinem Eintritt in die Menſchheit, auf ſeinem Erdenwandel, auf ſeiner Einrichtung und

ſeinem Hingang zum Vater, kurz: auf ſeiner Perſon und Stiftung — „ipso summo angulari lapide Christo Jesu“ (Eph. 2, 20). Daher mußte auch im urkundlichen Grundriß der Kirche zuerſt dieſer Grundſtein gezeichnet werden. Damit trifft auch genau die erſte und vorzüglichſte Seite des apoſtoliſchen Berufes zuſammen, ſeine Zeugen zu ſein — „eritis mihi testes etc.“ (Act. 1, 8. cf. v. 22). Beides vereinigt ſich in den Evangelien, die nichts anders ſind, als das Zeugniß der Apoſtel von der Perſon, dem Wirken, dem Hingang und den Stiftungen des Herrn. In dieſem erſten Abdrucke des apoſtoliſchen Geiſtes verehrt die Kirche auch ihre koſtbarſte Urkunde — es iſt ihr Stiftungs- und Beſitzbrief.

2. Die von Chriſtus geſtiftete Kirche mußte nun Platz in der Menſchheit gewinnen und ihr eigenthümliches Leben beginnen; und es iſt kein Zweifel, daß wie der erſte Anſatz der Pflanze der Typus des ganzen Gewächſes iſt, ſo auch die erſte Geſtaltung der Kirche nach Außen und nach Innen die Hauptzüge des geſammten kirchlichen Lebens an ſich tragen muß. Hier war nun die zweite Seite des apoſtoliſchen Berufes in Thätigkeit: die Begründer, Geſtalter und Vertheidiger der von Chriſtus geſtifteten Kirche zu ſein, um ihr gleich jenen Urtypus aufzudrücken, nach welchem ſie durch die Jahrhunderte ſich fortentwickeln ſoll. Das thaten die Apoſtel in ihrem mündlichen und perſönlichen Wirken, wie oben gezeigt wurde. Aber auch von dieſer Seite ließen ſie den urkundlichen Abdruck zurück; die Apoſtelgeſchichte enthält den welthiſtoriſchen äußerlichen Gang der Kirche in ihrer Zeit — die Grundlage der Kirchengeſchichte. Die Briefe enthalten die Lebensfragen der kirchlichen Lehre und des kirchlichen Lebens, die damals auftauchten und die zu allen Zeiten bald in dieſer bald in jener Geſtalt wieder auftauchen müſſen; es liegen darin die Hauptwaffen gegen alle möglichen Gegenſätze: Judenthum, Heidenthum und Häreſie, ſowie die Fruchtkeime des herrlichſten Fortſchrittes. Sie ſind daher für alle Zeiten die Grundlagen der kirchlichen Wiſſenſchaft, des kirchlichen Lebens und der kirchlichen Leitung.

3. Der Grund iſt gelegt — nun beginnt der Aufbau oder die Verbreitung und Entwickelung des Chriſtenthums in der Welt vom Aufgang bis zum Niedergang und vom Augenblick der Gründung bis zur Vollendung bei der Wiederkunft des Herrn. Auch in die ſpäten

Jahrhunderte, bis zur Vollendung hin reicht der Blick und die Wirkung der Apoſtel, nämlich als warnende und vorſchauende Prophezie. Prophezieen finden wir nun in jeder Klaſſe der neuteſtamentlichen Bücher, aber eigentlich prophetiſch iſt nur eines. Wie nämlich der letzte der altteſtamentlichen Patriarchen, Jakob, mit einer feierlichen Prophezie von den Söhnen Abſchied nahm, worin er ihnen das Geſchick ihrer Stämme bis zum Ende ſchilderte; ſo ſcheidet auch der letzte Apoſtel, indem er den Weltgang der Kirche bis zur Vollendung und Verklärung bei der Wiederkunft des Herrn in prophetiſchen Bildern ſchildert.

So haben wir nun wirklich in den neuteſtamentlichen Schriften einen treuen Abdruck des ganzen apoſtoliſchen Berufes und einen Grundriß des ganzen kirchlichen Lebens. Gerade durch dieſe apoſtoliſche Univerſalität heben ſich dieſe Schriften aus allen nachfolgenden ſo unendlich heraus und gewinnen ſie jene ideale Stellung in der Kirche, auf die Anfangs aufmerkſam gemacht wurde. — Sehr genau unterſcheidet ſich dieſe Auffaſſung von der proteſtantiſchen, die in den heiligen Schriften den ganzen Geiſt der Apoſtel und den ganzen Gehalt des kirchlichen Lebens behaupten will, während wir nur einen allgemeinen Abriß von jenem und einen Grundriß zu dieſem darin erkennen. Sie unterſcheidet ſich aber auch von der Auffaſſung jener Katholiken, die im Eifer des Widerſpruches gegen die Proteſtanten den heiligen Schriften eine möglichſt zufällige Stellung neben der Tradition gaben, wornach oft wenig daran zu liegen ſchien, ob ſie exiſtirten oder nicht. Ne quid nimium!

§. 4. Die heiligen Evangelien.

Sie ſind das Zeugniß der Apoſtel von Jeſu Chriſto und die Stiftungsurkunde der Kirche für alle Zeiten. Schon dieſe allgemeine Andeutung gibt ihnen den höchſten Werth und eine abſolut bevorzugte Stellung. Das tritt aber noch deutlicher hervor, wenn wir ihre Beſchaffenheit im Einzelnen etwas näher erwägen.

1. Ihr Inhalt iſt Jeſus Chriſtus, ſein Werk und ſeine Stiftung. „Multifariam multisque modis olim Deus loquens Patribus in prophetis, novissime diebus istis locutus est nobis in Filio“ (Hebr. 1, 1). Hier hat Paulus in zwei Linien den Gang der göttlichen Offenbarung

gezeichnet. Wenn nun die Geſchichte der Offenbarung d. h. der göttlichen Herablaſſung, um die Menſchen zu erleuchten und zu beſeligen, überhaupt der erhebendſte Anblick iſt, ſo befinden wir uns mit der Erſcheinung Jeſu Chriſti auf der lichten Höhe der Offenbarung. Wir ſtehen in der Mitte aller Zeiten, wir blicken erſtaunt in die Fülle der Wahrheit und Gnade. Wir ſchauen das aber nicht bloß in abſtrakten Ideen für die Vernunft, ſondern in Jeſu Chriſto lebendig und in einer Erſcheinung, die dem ganzen Menſchen ſo unendlich wohlthuend iſt. Hier tritt uns der Menſchenſohn entgegen in all ſeiner Demuth und Liebe, in all ſeiner Freundlichkeit und Lieblichkeit. Wir ſchauen Ihn in ſeinen natürlichen Umgebungen, wir hören ſeine Reden treu aus ſeinem Munde aufgefaßt, wir ſind Mitzeugen ſeiner Thaten. Aber dieß iſt nur Eine Seite ſeiner Perſönlichkeit und ſeines Werkes; es iſt noch eine andere, eine ewige und ideale, die überall aus ſeiner zeitlichen Erſcheinung hindurchſtrahlt und wie eine Glorie ſie umgibt. Beide Seiten nun, jene niedere und menſchlichere und dieſe höhere, haben uns die Evangeliſten geſchildert und uns ſo das ewige Ideal der Menſchheit und den Gegenſtand unſers Glaubens, unſerer Hoffnung und Liebe unverlierbar vor Augen geſtellt. — Dasſelbe iſt der Fall, wenn wir die Evangelien betrachten, inſoferne ſie die Stiftungsurkunde der Kirche ſind. Allerdings hat die Kirche den Beweis ihres Rechtes und die Norm ihrer Exiſtenz in ſich ſelbſt. Aber doch kann ihr nichts wichtiger und theurer ſein, als dieſer unveränderliche Beweis, daß und wie der Herr ſie geſtiftet und eingerichtet habe. — So gibt der Inhalt den Evangelien eine Würde über alle heiligen Schriften.

2. Dieſelbe hohe Wichtigkeit beſtätiget ſich, wenn wir ihre Abfaſſung durch die hh. Apoſtel oder Schüler, die ihre Organe waren, in Anſchlag bringen. Daß dieſe erhabenſte Geſchichte nicht von Einem, ſondern von Mehrern und gerade in dieſer Geſtalt verfaßt wurde, darin können wir wieder nicht einen Zufall ſondern nur eine Fügung der Vorſehung erkennen. Wie der freie Sonnenſtrahl ſich in viele Farben zerlegt, ſo iſt auch die Perſon und das Werk Jeſu Chriſti unendlich vielſeitig und von mannigfacher Herrlichkeit. Wie gut iſt es, daß dieſer Reichthum, von dem es bei Johannes (21, 25) heißt: „Quae si scribantur per singula, nec ipsum arbitror mundum capere posse eos, qui scribendi sunt, libros,“ wenigſtens von den vier

hauptſächlichſten Seiten dargeſtellt wurde, wie es auch geſchehen iſt. — Ferner ſind die Individualitäten der Menſchen verſchieden. Keinem iſt alles, ſondern dem Einen dieß, dem Andern das gegeben, im Reiche der Natur wie der Gnade. „Divisiones gratiarum sunt“ (I. Cor. 12, 4). So iſt es auch bei der Auffaſſung Chriſti; dem Einen iſt dieſe, dem Andern jene Seite theurer und zugänglicher — gerade dadurch, daß wir ihre individuelle Auffaſſung haben, wird das Bild deſto treuer und lebendiger. — Endlich ſind auch die Bedürfniſſe der Menſchen gar verſchieden, und Chriſtus ſollte ja im höchſten Sinne allen alles werden. Anders bedurfte ihn der Judenchriſt, anders der Heidenchriſt; anders der Römer und anders der Hellene, und wieder anders der Chriſt, der bereits über die Elemente ſeines Glaubens hinaufgefördert iſt und die Sehnſucht nach höherer Erkenntniß in ſich empfindet und dafür auch reif iſt. Alles dieſes wurde nun dadurch erfüllt, daß mehrere apoſtoliſche Männer zum Werke berufen wurden, deren natürliche Eigenſchaften die Inſpiration zu übernatürlicher Tüchtigkeit erhob. Gerade durch die Mehrheit der Evangelien ſehen wir Chriſtum von verſchiedenen Seiten; wir ſehen Ihn mit verſchiedenen Augen und für die verſchiedenen Bedürfniſſe der Menſchheit aufgefaßt und dargeſtellt. — Aber in dieſer Mannigfaltigkeit iſt die Einheit durchaus nicht verloren; es iſt derſelbe Chriſtus, den ſie darſtellen, und derſelbe Geiſt, mit dem ſie Ihn auffaſſen; nur ſind es verſchiedene Seiten derſelben hiſtoriſchen Erſcheinung. Auch wollte Gott nur die Hauptſeiten beſonders hervorheben laſſen; darum ſind es nur vier Evangelien, die er unter ſeinem Beiſtand entſtehen ließ und nicht mehr.

3. Die Beſtimmung der Evangelien endlich iſt für die Zeit, in der ſie entſtanden, wie für alle kommenden Zeiten. Das Bild, welches die Judenchriſten bedurften, zeichnete Matthäus. Für die Römer ſchrieb Markus aus dem Munde Petri. Für die Hellenen Lukas aus der Seele des Heidenapoſtels Paulus. Johannes endlich für jene Chriſten, die eines weitern Fortſchrittes in Höhe und Tiefe bedurften und vor dem falſchen Fortſchritte der Häreſie bewahrt werden mußten. — Aber auch für alle folgenden Zeiten fand die Kirche darin Nahrung und Erquickung, und findet jedes wahre Bedürfniß ſeine Rechnung und Befriedigung.

So haben wir in der That in den Evangelien nicht bloße Diegeſen

oder zufällige Berichte von merkwürdigen Begebenheiten, sondern ein nothwendiges und herrliches Glied der göttlichen Offenbarung. Wie die ganze Offenbarung, trägt zwar auch dieser Zweig das Gewand der Demuth und kunstloser Einfalt, aber sein Inhalt stammt vom Himmel.

Nun nach Erörterung der allgemeinen Stellung der Evangelien im Canon und in der Oekonomie der Offenbarung gehen wir zum Evangelium des heiligen Johannes über.

§. 5. Johannes; sein Leben und Charakter.

1. Johannes war ein Sohn des Zebedäus und der Salome, Bruder des ältern Jakobus und mit ihm Fischer am galiläischen Meere, vermuthlich nicht mittellos. Wohl hat er schon an der Seite der frommen Mutter, die zu den Getreuen des Herrn zählte, die ersten Keime eines hohen religiösen Lebens in das sinnige Gemüth aufgenommen und war so vorbereitet auf die große Zeit, da die Botschaft vom Reiche Gottes erscholl. Ohne Zweifel war er damals noch in zarter Jugend („puer", sagt Hieronymus), da er ja bis in die Zeiten Trajans gelebt hat. Wir finden ihn schon von heiliger Sehnsucht erfüllt als Schüler Johannis d. T., und auf die erste Hinweisung desselben auf Christus geht er diesem nach und theilt mit dem feurigen Andreas den Glauben: „Invenimus Messiam" (Jo. 1, 41). Noch war er allerdings nicht zur beständigen Begleitung des Herrn erkoren und blieb in der Hauptsache beim Fischerhandwerke. Der entscheidende Beruf an ihn erging erst einige Zeit darauf bei Gelegenheit des reichen Fischfanges (Luc. 5). Dort berief der Herr mit Simon und Andreas auch die beiden Brüder Jakobus und Johannes zur beständigen Jüngerschaft, und so kraftvoll war ihre Entschiedenheit, daß sie nicht bloß all ihr Gut sondern auch ihre Liebe, nämlich ihren Vater verließen. Fortan blieb Johannes immer in der Nähe des Herrn; und wieder nach einiger Zeit erging der dritte Beruf, zum Apostelamte an ihn. Er zeigte sich dieses Berufes wohl werth durch seinen kraftvollen Glauben und seine feurige Liebe zum Meister, allerdings noch nicht geläutert, aber das Schönste versprechend. Deßhalb zeichnete ihn der Herr mit Petrus und seinem Bruder Jakobus auch besonders aus; diese drei waren gleichsam seine Vertrauten, die Ihm auch in den geheimnißvollsten Augenblicken seines

Lebens nahe bleiben durften. Und unter dieſen ſelbſt war Johannes dem Herzen Jeſu der Nächſte, er war, um es ſo auszudrücken, der Buſenfreund des Herrn. Johannes ſelbſt nennt ſich ſo gerne den Jünger, „den der Herr lieb hatte.“ Er durfte beim letzten Abendmahle an ſeinem Buſen ruhen und den Herrn mehr fragen, als ſelbſt Petrus. Er war auch derjenige, der ſeine Liebe im Leiden des Herrn mehr bewährte, als alle übrigen; man kann allerdings nicht behaupten, daß er gar nicht wankte (discipuli *omnes* eo relicto fugerunt. Matth. 26, 56), aber er war mit Petrus der Erſte, der dem gefangenen Meiſter wieder folgte und der ſtandhaft blieb, als Petrus fiel (Jo. 18, 15). Ihn allein aus den Apoſteln finden wir unter dem Kreuze und hier verdiente er die größte irdiſche Gnade vom Herrn, der Sohn ſeiner eigenen Mutter zu werden. Sofort finden wir ihn in Jeruſalem bei der Ausgießung des heiligen Geiſtes und darnach in der Vorderreihe der Kirche und ihrer Kämpfe. Er iſt mit Petrus der Erſte, der vor den hohen Rath geſtellt wird. Er iſt dabei, als ſie gegeißelt wurden und ſich freuten würdig befunden worden zu ſein, für den Namen Jeſu Schmach zu leiden. Er wurde von den Apoſteln mit Petrus entſendet, den neubekehrten Samaritern den heiligen Geiſt d. i. die Firmung zu ertheilen. Er wird von Paulus zur Zeit des Apoſtelkonzils unter die *στύλους τῆς ἐκκλησίας* gerechnet (Gal. 2, 9). Von nun an verlieren wir ihn lange aus den Augen und finden ihn erſt ſpät wieder in einer ausgedehnten und hochangeſehenen Wirkſamkeit in Kleinaſien, namentlich in Epheſus. Er iſt nicht der Gründer der dort blühenden Kirchen; das iſt Paulus, und bei deſſen Abgang (circa 68) iſt Timotheus Biſchof von Epheſus. Erſt gegen Ende des Jahrhunderts finden wir ihn dort, wo er nach dem Zeugniſſe des Irenäus *μέχρι τῶν Τραιανοῦ χρόνων* lebte. Clemens Alex. meldet ſeine Verbannung auf Pathmos und nach dem Tode des Tirannen ſeine Rückkehr nach Epheſus, von wo aus er die Nachbarſchaft durchzog, Biſchöfe einſetzte, Kirchen gründete u. ſ. w. Der erwähnte Tirann iſt nach Euseb. h. e. III. 18. wohl Domitian, und unter ſeinem Nachfolger Nerva wurde nebſt vielen andern auch dieſes Verbannungsdekret wieder aufgehoben (ſ. A. Maier Comment. Ev. Joh. S. 57). Ganz mit dieſer Tradition ſtimmt auch die Nachricht in der Apokalypſe (1, 9) überein: „Ego Joannes frater vester ..... fui in insula, quae appellatur Pathmos, propter verbum

Dei et testimonium Jesu.“ Nach Tertullian wäre er früher zu Rom in ſiedendes Oel getaucht worden, ohne Schaden zu nehmen, und dann auf die Inſel verbannt worden. Seine Sorgfalt über die Kirchen als Apoſtelpatriarch ſieht man ſowohl aus ſeinen Briefen Anfangs der Apokalypſe und aus ſeinen Schriften überhaupt, als auch aus manchen Traditionen. Viele πρεσβύτεροι, unter dieſen Papias, Polykarpus u. A. nannten ſich ſeine Schüler. In hohem Alter ſtarb er zu Epheſus und ward dort begraben. Sein Tod war ruhig und wenn er hie und da μάρτυρ genannt wird, ſo bezieht ſich dieß wohl auf ſein früheres Leiden.

2. Zu ſeiner Charakteriſtik haben wir manche Züge in den Evangelien, manche Tradition und als den herrlichſten Spiegel ſeine Schriften ſelbſt. Die Gnade ſchafft nicht abſolut Neues, ſie veredelt nur die Natur. Aus ſeinem Bilde, wie es durch Chriſtus wurde, können wir mit Recht auf die Anlagen ſchließen, die ihm von Natur aus mitgegeben wurden. Ein offenes Herz für Wahrheit und Liebe, ein tiefer Sinn für innerliches Leben und myſtiſche Contemplation — dieß führte den Jüngling bereits zu Johannes d. T. Aber der war nicht das Licht, nur daß er von dem Lichte Zeugniß gäbe. Schnell folgte er daher dem Winke des Täufers zum wahren Lichte, verließ auf einen Ruf desſelben alles, was ihm theuer war, und fand nun in ihm alles, was er ſuchte, in unendlicher Fülle. Chriſto ergab er ſich demnach mit der ganzen Kraft eines friſchen Glaubens und einer ſtarken Liebe. Allerdings war dieſer Glaube und dieſe Liebe noch nicht recht milde — beides gleich dem gährenden Weine oder der kämpfenden Flamme. Dieſen Charakter theilte er mit ſeinem Bruder Jakobus, und wohl ſeinetwegen erhielten ſie vom Herrn den Beinamen „Boanerges.“ Auch ſieht man dieſe „Himmelsglut umnebelnden“ Züge aus manchen Begebenheiten hervortreten. Einer trieb im Namen Jeſu Teufel aus, in einer nicht ganz zu billigenden Anwandlung von Eiferſucht hilft Johannes ihn hindern (prohibuimus eum. Luc. 9, 49 sq.) und erhält dafür eine milde Lehre. Als Jeſus gen Jeruſalem wanderte, nahmen Ihn die Bewohner eines Fleckens nicht auf. „Sollen wir Feuer vom Himmel fordern?“ riefen die beiden Donnerſöhne, und Chriſtus entgegnete ihnen: „Ihr wißt nicht, weß Geiſtes Kinder ihr ſeid“ (ib. v. 51 sq.). Eben zog der Herr zu ſeinem Leiden nach Jeruſalem, und

Salome — oder die Söhne durch ſie — verlangten die erſten Stellen in ſeinem Reiche, noch nicht frei von irdiſcher Hoffnung und Eigenliebe (Matth. 20, 20 sq.). Aber dieſe Schlacken konnten nur auf eine Weile das reine Gold dieſer Seele trüben. Offenbar hatte dieſer Jüngling das dem Herrn verwandteſte Gemüth, und dieß nahm das Bild und die ganze Weiſe des Herrn mit einer Tiefe und Innigkeit in ſich auf, daß wir aus ſeinen Schilderungen und ſeinen Reden den Herrn weit unmittelbarer erkennen, als aus den andern Evangeliſten. Auch nach dem Tode trug der Herr Sorge, dieſen Liebling und Zögling zu vollenden. Nicht nur wurde ihm wie den Andern der Geiſt Gottes zu Theil — er hatte ja auch Chriſti Mutter. So waren die zwei gottinnigſten und gotterleuchtetſten Seelen durch ein Band unausſprechlicher Freundſchaft verbunden. Kein Wunder darum, wenn wir unſern Johannes endlich am Abende ſeines Lebens in einer geiſtigen Klarheit und Schönheit hervortreten ſehen, wie wohl keine zweite Geſtalt der Geſchichte. Nun iſt ſein Glaube geiſtig und kräftig, ſeine Liebe vollendet. Wir erkennen dieß aus mancherlei Erzählungen (Cerinth — der Jüngling — filioli diligite invicem), und am beſten aus ſeinen Schriften. Sein Glaube iſt faſt zum Schauen verklärt, erleuchtet, aber ſtrenge gegen Irrwahn. Seine Liebe überwindet Alles — Glaube, Liebe, Leben aus Chriſto ſind die Hauptideen, in denen ſich ſein Evangelium und ſeine Briefe bewegen. *Παρθενος* hießen ihn die Alten.

3. Darum iſt Johannes von jeher als das Bild der chriſtlichen Vollendung erſchienen. Faſt mythiſch wurde er ſchon in ſeinem Leben, umſomehr durch die chriſtliche Sage; ſowohl irrthümlich als mit Wahrheit. (Sagen vom Prieſter Johannes. Der Mönch Joachim. Augustin. Tract. XXIV. in Joann.).

§. 6. Sein Evangelium. Zeit, Ort, Sprache, Leſer, Veranlaſſung.

Wir ſtellen die aufſchlußreichern Zeugniſſe der Alten voran und deduciren daraus, mit Berückſichtigung der Geſtalt des Evangeliums ſelbſt, die hiſtoriſchen Umſtände.

1. Zeugniſſe. Der Erſte und Gewichtigſte der direkten Zeugen iſt Irenäus, gleichſam ein geiſtiger Enkel des Johannes durch Poly-

karpus. Sein Zeugniß lautet: „Postea Joannes discipulus Domini, qui et super pectus Ejus recubuit, et ipse edidit Evangelium, Ephesi in Asia commorans“ (adv. haer. 3, 1). Als Gewährsmann für seine Nachrichten über Johannes führt er nicht nur den Polykarpus sondern πάντας τοὺς πρεσβυτέρους (in Kleinasien) an. Auch setzt er ausdrücklich bei, er habe sein Evangelium geschrieben „volens auferre eum, qui a Cerintho inseminatus erat hominibus, errorem, et multo prius ab his, qui dicuntur Nicolaitae, qui sunt vulsio ejus, quae falso cognominatur scientia“ etc. (adv. haer. 3, 11).

Klemens von Alexandria, der nächste Zeuge, versichert uns, er habe zuletzt geschrieben, und zwar ein εὐαγγέλιον πνευματικόν, da er die σωματικὰ bereits in den andern Evangelien vorfand.

Eusebius gibt überdieß als Veranlassung des Evangeliums an, daß Johannes in den andern Evangelien Lücken gefunden und auf Bitten der Gläubigen sie ausgefüllt habe.

Epiphanius läßt ihn nicht bloß den Cerinthus und die Nikolaiten sondern auch die Nazaräer berücksichtigen.

Hieronymus endlich faßt die doppelte Veranlassung zusammen; er hätte auf Bitten der asiatischen Bischöfe gegen Cerinthus und andere Häretiker, vorzüglich gegen die damals auftauchende Lehre der Ebioniten geschrieben; auch gehe die Sage (ferunt), er hätte die andern Evangelien (um die Zeit vor der Verhaftung Johannis d. T.) ergänzen wollen. Hieraus können wir nun sichere Schlüsse machen.

2. Die Zeit der Verfassung sind die letzten Dezennien des ersten Jahrhunderts, als die andern Evangelien längst existirten, die übrigen Apostel heimgegangen waren und mancherlei Irrmeinungen schon umgingen. Manche wollten aus dem Umstande, daß das Evangelium viel besser griechisch ist als die Apokalypse, auf eine Abfassung nach der Apokalypse schließen. — Genaueres ließe sich bestimmen, wenn man den Ort der Abfassung sicher wüßte. Irenäus sagt, er habe es in Ephesus herausgegeben; wobei er es aber doch auf Pathmos geschrieben haben könnte, doch schwerlich. Jedenfalls ist der Gesichtskreis des Evangelisten vorzüglich das Gebiet von Ephesus und vom westlichen Kleinasien. Damit sind auch die Leser angegeben; es sind vorzüglich Heidenchristen jener Gegend, wie auch manche kleinen Bemerkungen im Buche selbst errathen lassen. Uebrigens sind es nicht An-

fänger, ſondern Eingeweihte, wie der ganze Charakter des Evangeliums es beweist. — Damit iſt auch die Sprache entſchieden; nämlich die griechiſche, und zwar eine Sprache, die Dionyſius v. Alex. ſehr edel gefunden hat; mit manchen Eigenthümlichkeiten. Die Hypotheſe vom aramäiſchen Evangelium iſt begraben.

3. Wichtiger iſt die Frage über die Veranlaſſung. Hiefür geben uns die Alten zwei Anhaltspunkte. Johannes ließ ſich zur Verfaſſung ſeines Evangeliums beſtimmen durch die damals auftauchenden Häreſien und durch die Unvollſtändigkeit der erſten drei Evangelien; wozu die Bitten der Gläubigen und ihrer Hirten mitwirkten.

Wenn wir uns dieſe Dinge näher anſehen, ſo ergibt ſich folgendes Bild. Wir finden uns auf dem Boden von Kleinaſien, wo ſich nicht nur der Reichthum ſondern auch die Kultur des Orients und Occidents begegneten — der üppigſte Boden für jede wahre und falſche Entwickelung. Paulus bekehrte dieſe Gegend (über ſeinen Aufenthalt vgl. die Apoſtelgeſch.); ſeine Prophezeiung Act. 20, 29 sqq.; die Erfüllung derſelben bereits in I. Tim. cf. auch II. Tim. Charakter dieſer Häreſieen: ſchmutzige Mythen, ſinnlos, wüſt im Leben. Dieſe erſte Generation war bereits dahin und nun tauchte eine zweite, eine geiſtigere auf, die ſich ſpäter mit dem ſtolzen Namen der Gnoſis ſchmückte, übrigens in hunderterlei Gebilde auseinanderging. Cerinth und die Nikolaiten hatten bereits die Aeonenlehre ausgebildet und ſchieden den Menſchen Jeſus vom Logos, der ſich nur zeitweilig mit Jeſus verband; hoben alſo Chriſtum in ſeiner wahren Bedeutung auf. Wie dieſe die Gottheit Jeſu, ſo läugneten Andere die Menſchheit Chriſti, indem ſie Ihm nur einen Scheinleib gaben (Ignat. ep. ad Smyrn.). Wohl gegen dieſe mögen die Klagen des Apoſtels in ſeinem I. Briefe und ſein Eifer in der Vertheidigung der Realität Chriſti gerichtet ſein. Er nennt ſie da (2, 18. 19) ἀντιχρίστους, die aus dem Chriſtenthum hervorgegangen ſeien. Als antichriſtlich bezeichnet er aber den Geiſt, der da nicht bekennt, daß Jeſus Chriſtus im Fleiſche gekommen ſei, oder wie es in der Vulgata heißt, qui solvit Jesum (4, 3). S. Maier p. 133. Aehnliches lehrten auch die Ebioniten. Ein Theil aber von ihnen und die Nazaräer wollten die höhere Natur Chriſti nicht anerkennen (S. Klee §. 3.). Wohl hatten die Gläubigen die apoſtoliſche Lehre dagegen zu

halten und als Rüſtkammer die erſten drei Evangelien. Aber doch war gegenüber den ſtolzen Prätenſionen der Häretiker gerade die höhere Seite der Perſon Chriſti, ſeine ewige Bedeutung und göttliche Natur da weniger hervorgehoben. Uebrigens war nur ein Theil des öffentlichen Lebens Jeſu, nämlich ſeine galiläiſche Wirkſamkeit beſonders hervorgehoben. Fühlte nun der Apoſtelpatriarch ſich ſchon durch die Zeitverhältniſſe mächtig aufgefordert, ſein Zeugniß für Jeſus Chriſtus abzulegen, ſo kamen noch dazu die Bitten der Gläubigen und beſonders der Biſchöfe. Und ſo ſchrieb er ſein Evangelium.

§. 7. Zweck und Charakter ſeines Evangeliums. Verhältniß desſelben zu den Synoptikern.

1. Den Zweck ſeines Evangeliums erkennen wir am beſten aus ſeiner eigenen Erklärung, aus der Veranlaſſung und aus der Beſchaffenheit desſelben. Er ſagt nun (20, 31): „Haec scripta sunt, ut credatis, quia Jesus est Christus filius Dei, et ut credentes vitam habeatis in nomine ejus.“ Er will alſo durch ſein Evangelium den Glauben befeſtigen, daß Jeſus ſei Chriſtus der Sohn Gottes, und will durch dieſen Glauben das Leben erwecken. Daher gehen durch ſein Evangelium zwei Hauptideen hindurch: Jeſus iſt der Meſſias, der Sohn Gottes, und Er iſt die Quelle des wahren Lebens. Das Erſtere beweiſet er durch auffallende Wunder und Reden Jeſu Chriſti, und er wählet vorzüglich nur ſolche aus, welche geeignet ſind das zu beweiſen. Für das Zweite hat er folgenden Gedankengang. Das wahre Leben des Menſchen beſteht in der innigſten Vereinigung mit Gott, ſo daß Er in uns und wir in Ihm ſind, wie er es oft ausdrückt. Dieſe Vereinigung wird nur durch Jeſus Chriſtus bewirkt. Denn Er iſt das fleiſchgewordene Wort und deßhalb iſt uns in Ihm die Fülle der göttlichen Wahrheit und Gnade gegenwärtig. Dieſe kann und ſoll der Menſch in ſich aufnehmen durch den Glauben an Jeſus Chriſtus und die daraus quellende Liebe. Dadurch wird eine ideale Vereinigung mit Gott erzielt und dadurch jenes Leben; omnis, qui videt Filium et credit in eum, habet vitam aeternam (6, 40 u. öfter). Aber es gibt noch eine weit realere Vereinigung mit Chriſto und dadurch mit Gott, welche jene Vereinigung im Glauben erſt vollendet. Sie beſteht

darin, daß Chriſtus das Lamm Gottes als Opfer für uns dem himmliſchen Vater ſich dargibt und nach ſeinem Hingange zum Vater als wahres Lebensprinzip in uns eingeht, ſo daß Er in uns bleibt und wir in Ihm. Dieß geſchieht erſtens dadurch, daß Er in der Euchariſtie uns ſeinen Leib und ſein Blut zur Speiſe gibt; qui manducat meam carnem et bibit meum sanguinem, habet vitam aeternam. Qui manducat me, et ipse vivet propter me (6, 55. 57). Dieß iſt die ſakramentale Vereinigung. Zweitens dadurch, daß er durch den heiligen Geiſt oder Paraklet die Fülle ſeines Lebens uns mittheilet und ſo geiſtiger Weiſe in uns bleibt; veniemus et mansionem apud eum faciemus (14, 20 und oft in der Abſchiedsrede). Durch dieſe dreifache Vereinigung *) wird dann jene ſelige Einheit erzeugt, von der Er in ſeiner Abſchiedsrede ſpricht: Ego in eis et tu in me, ut sint consummati in unum (17, 23). Dieſe unerſchöpflich reichen und großen Ideen aus den Thaten und Worten des Herrn anſchaulich zu machen, iſt der Hauptzweck des Evangeliums. Er iſt Hiſtoriker und Myſtiker zugleich. Auf das Anſchaulichſte ſehen wir den wirklichen Chriſtus, ſeine Reden und ſeine Thaten uns vor die Augen treten; aber das hiſtoriſch Concrete iſt gleichſam durchſichtig geworden, wir ſehen in der irdiſchen Erſcheinung das Ewige und Göttliche oder Chriſtum in ſeiner überirdiſchen Bedeutung, in ſeiner idealen Exiſtenz. Dadurch befriediget der Evangeliſt das Bedürfniß der nach höchſter Erkenntniß und höchſtem Leben ringenden chriſtlichen Seele auf das Vollkommenſte; er führt ſie in Chriſtus hinein und zwar in den wirklichen, keinen erträumten, wo ſie Beides in Fülle findet. Dadurch wirft er ferner die erlogene Befriedigung dieſes Bedürfniſſes, wie ſie die Häreſie bieten will, über den Haufen. Denn gerade jene Häreſie, die ſich Gnoſis nannte, gab vor, eine hohe Erkenntniß und ein hohes Leben mitzutheilen. Anſtatt aber beim hiſtoriſchen Chriſtus und der

*) Was der Verfaſſer hier von der idealen, ſakramentalen und geiſtigen Vereinigung mit Chriſtus ſagt, iſt jedenfalls im Ausdrucke verfehlt. Dieſe Dreitheilung würde ſich nur im Hinblicke auf die Mittheilung der heiligmachenden Gnade (fides formata und Taufe), auf die Vermehrung derſelben (vorzüglich durch das Sakrament des Altars) und ihre Vollendung in der unio mystica der vollkommnen Seelen einigermaßen rechtfertigen laſſen. Anmerk. des Herausgebers.

überlieferten Religion zu bleiben, machten ſie ſich üppige Mythen; und anſtatt der Erkenntniß der Offenbarung brachten ſie die falſche Spekulation der eigenen Köpfe. Darum iſt das Evangelium Johannis nebenher auch polemiſch, und es laſſen ſich wirklich viele Stellen nachweiſen, die beſonders ſtark gegen die früher erwähnten Häretiker hervorgehoben ſcheinen. Auch bleibt es wahrſcheinlich, daß in manchen Stellen auf Solche Rückſicht genommen iſt, die Johannes dem Täufer eine viel zu hohe Stellung neben Chriſtus einräumten, von denen ſich im Alterthum, ja bis heute im Oriente Spuren finden (die ſ. g. Zabier). Aber dieſe Polemik iſt höchſtens Nebenzweck; er kämpft nicht direkt dagegen, er braucht bloß die Wahrheit darzulegen; dieſe verſcheucht die Irrthümer von ſelbſt, wie die aufgehende Sonne die Nacht.

Endlich dürfen wir mit den Alten noch einen zweiten Nebenzweck annehmen: die Vervollſtändigung der frühern Evangelien. Wir finden deßwegen großentheils ſolches erzählt, was die andern nicht haben, ja manchmal Stellen, welche die Kenntniß der frühern Evangelien vorausſetzen (z. B. 3, 24; 13, 2 ꝛc.). Aber wie geſagt, das iſt ihm nur Nebenſache.

2. Der Charakter ſeines Evangeliums iſt dieſem ſeinem Zwecke gemäß. Er iſt wahrhaft Geſchichtſchreiber. Man ſieht dieß nicht nur an der höchſt anſchaulichen Schilderung des Einzelnen, ſondern mehr noch in dem pragmatiſchen Charakter des Ganzen. Man kann alle Hauptzüge des öffentlichen Lebens Chriſti verfolgen; Zeit und Ort ſind viel genauer angegeben als bei den Synoptikern. Aber dabei will er durchaus nicht die ganze Geſchichte Jeſu Chriſti ſchreiben. Man ſieht dieß aus dem ganzen Buche und ſeiner eigenen Aeußerung: „Multa quidem et alia signa fecit Jesus, quae non sunt scripta in libro hoc“ (20, 31). Der Evangeliſt traf nur eine Auswahl aus der Fülle des Stoffes für ſeinen Zweck. Dabei bemerken wir dieß, daß er bei weitem weniger Thaten Chriſti auswählt, und zwar durchgehends nur ſolche, die bedeutendern Reden zur Unterlage oder zum Rahmen dienen. Dagegen ſind (außer der Leidensgeſchichte) der meiſte Stoff Reden Chriſti, und zwar ſolche Reden, die vorzüglich geeignet ſind die höhere Natur und Bedeutung Chriſti hervortreten zu laſſen, alſo dogmatiſch entwickelnde.

In der Art und Weiſe der Behandlung aber ſehen wir überall

den contemplativen Mystiker, der nirgends bei der äußern Erscheinung stehen bleibt, sondern in das Innere und in die tiefste Bedeutung eindringt. Er stellt nicht so fast das historisch-ethische Verhältniß Christi zur Menschheit dar, wie Paulus, sondern mehr das metaphysische und absolute. Er thut es nicht auf dem Wege scharfer Dialektik, sondern mit ruhiger Darlegung seiner Contemplation. Diesen seinen Geist sieht man überall walten — manchmal hängt er der Erzählung seine eigenen Betrachtungen an. Durchgehends sehen wir die größte Einfalt mit der größten Erhabenheit gepaart. Sein Evangelium ist mild, klar und tief, wie der blaue Himmel.

3. Sein Verhältniß zu den Synoptikern ist kurz folgendes. Der Inhalt ist außer der Leidensgeschichte und ein Paar andern Stücken vom Inhalte jener sehr verschieden. Während jene vorzüglich die galiläische Thätigkeit Jesu darstellen, hat er vorzüglich die in Judäa im Auge. Während Jene das öffentliche Leben Jesu erst nach der Gefangenschaft Johannis d. T. schildern, da eine zweite Periode desselben begann, erzählt er vieles vorher. Während bei Jenen Thaten und Reden coordinirt sind, beim Einen mehr, beim Andern weniger, wiegen bei ihm die Reden auffallend vor. Und während die Synoptiker meistens moralische Reden des Herrn enthalten, hat Johannes meistens dogmatische. Jene sind parabolisch d. h. in kurzen Sprüchen, diese ruhig entwickelnd. Was die Art und Weise der Auffassung und Darstellung betrifft, so zeigen uns die Synoptiker eine oft wörtlich übereinstimmende Form; Johannes ist ganz verschieden. Sein Buch verhält sich zu ihnen in jeder Beziehung wie das Innere zum Aeußern, das Ewige zum Vorübergehenden, oder wie die Alten sich ausdrückten, wie der Geist zum Leib. Deßhalb wurde sein Evangelium immer für das Herrlichste unter allen, ja überhaupt für die Perle der neutestamentlichen Schriften angesehen. Anspielend auf das altkirchliche Symbol, das den Evangelisten Johannes unter dem Bilde des Adlers darstellte, sagt von ihm der heilige Augustin: „Caeteri Evangelistae cum Domino tanquam cum homine in terra ambulabant, de divinitate ejus pauca dixerunt; istum autem quasi piguerit in terra ambulare, sicut ipso exordio sui sermonis intonuit, erexit se non solum super terram et super omnem ambitum aëris et coeli, sed super omnem etiam exercitum angelorum . . . Non enim de illo sine causa narratur,

quia et in convivio super pectus Domini discumbebat. De illo ergo pectore secreto bibebat; sed quod in secreto bibit, in manifesto eructavit“ (Tract. in Joann. XXXVI. n. 1). „Die ganze Welt erfüllte er mit ſeiner Stimme, ſagt der heilige Chryſoſtomus, nicht mit lautem Aufſchreien, ſondern da er mit göttlicher Grazie (μετὰ τῆς θείας χάριτος) die Zunge bewegte. Und wunderbar! dieſe ſo gewaltige Stimme iſt nicht eine rauhe und unliebliche, ſondern ſüßer, lieblicher und bezaubernder als jegliche muſikaliſche Harmonie . . . Sein Proscenium iſt der ganze Himmel, der Erdkreis ſein Theater, ſeine Zuſchauer und Zuhörer alle Engel und jene aus den Menſchen, die da Engel ſind oder ſolche werden wollen“ (Hom. in Joann. I. n. 1). Das wird auch Jeder ſelbſt erfahren. Ein ruhiger aber hoher Schwung iſt über das Ganze ausgebreitet; eine wunderbare Stille und Klarheit bei unergründlicher Tiefe; eine eigene ſelige Heiterkeit, oft vermiſcht mit Sehnſucht und Wehmuth, wie ein wundervolles Harfenſpiel. Die Sprache iſt oft kindlich und ſucht, vergebens, den Gedanken zu erreichen; ſie gleicht der Knoſpe, die die Blume himmelanſtrebend zerbricht.

Anmerkung. Hilfsmittel: Origenes; Chrysostomus 88 hom.; Augustinus 124 Tractatus; Theophylactus; Maldonatus. Klee (Mainz 1829); Adalb. Maier (Freiburg 1843 2 Bde.). Auch die Proteſtanten Lücke, Olshauſen, Tholuk u. A.

§. 8. Eintheilung.

Von einer eigentlichen Eintheilung kann nicht die Rede ſein, da das Evangelium weniger einem aus Theilen beſtehenden Ganzen als einem fortlaufendem Strome gleicht. Doch laſſen ſich nach dem äußern und innern Fortſchreiten der Erzählung mehrere Abſchnitte bezeichnen. Am deutlichſten ſcheinen deren ſechs hervorzutreten, die an Ort und Stelle werden angegeben werden. Dieſen geht ein ſpekulativer Prolog voraus.

Spekulativer Prolog 1, 1—18.

Der erſte Anlauf, den jeder der Evangeliſten nimmt, iſt charakteriſtiſch für das ganze Evangelium. Der eine baſirt auf den Ge-

ſchichts- und Geſchlechtstafeln der Vergangenheit Israels (Matth. „liber generationis Jesu Christi"), der andere beginnt mit der Prophezie (Mark. „ecce ego mitto angelum meum"), der dritte ſtützt ſich auf die Traditionen der Gegenwart (Luc. v. 1—4). Johannes aber erhebt ſich über Vergangenheit und Gegenwart in das Gebiet der Idee d. i. des ewig Bleibenden, das zu der wirklichen Geſchichte ſich verhält wie der weite Himmel zu der Erde. Aus dieſer Höhe betrachtet er ſeinen Gegenſtand, und erſt von da ſteigt er adlersgleich in immer engern und beſtimmtern Schwungkreiſen auf den Boden der Geſchichte herab. Dieſer ſpekulative Auf- und Ueberblick bildet die Einleitung zu ſeinem Buche, enthält ſeine allgemeine Idee, ſo zu ſagen ſeinen idealen Kern. Wir können übrigens darin drei Gedankenkreiſe unterſcheiden.

a. Die Natur des göttlichen Logos, ſein Verhältniß zu der Welt und der Menſchheit im Allgemeinen, abgeſehen von ſeinem geſchichtlichen Erſcheinen (1—5).

b. Die Idee ſeiner Geſchichte (6 — 13), nämlich die Bedeutung ſeines Erdenwandels in ſeinem Verlauf und in ſeinen Folgen überhaupt.

c. Die Idee des menſchgewordenen Logos für die Gläubigen (14—18). Man könnte ſagen: Idee und Bedeutung des göttlichen Logos an ſich; ſeine Idee und Bedeutung in der Geſchichte, ſeine Idee und Bedeutung in der Geſchichte der Offenbarung insbeſondere. Dann kommt der Evangeliſt zur Geſchichte ſelbſt.

a. Idee und Bedeutung des göttlichen Logos an ſich 1—5.

Es ſind zwar wenige Sätze, aber wir erhalten darin die tiefſten Aufſchlüſſe erſtens über die Natur des göttlichen Logos; dann über ſein Verhältniß zur Kreatur überhaupt; dann insbeſondere zu der Menſchheit.

1. Vor allem fragt ſich, was der „Logos" ſei. Aus der Darſtellung des Evangeliſten iſt es unzweifelhaft, daß darunter eine vom Vater unterſchiedene göttliche Hypoſtaſe zu verſtehen ſei, die in der genaueſten Beziehung zu der Welt und der Menſchheit ſteht, die endlich Menſch geworden und den Gläubigen das Heil gebracht hat — es iſt mit Einem Worte die Benennung des göttlichen Sohnes vor

ſeiner Menſchwerdung. Da aber weder Jeſus Chriſtus ſelbſt noch irgend einer der neuteſtamentlichen Schriftſteller dieſe Benennung gebraucht, ſo fragt es ſich, woher Johannes ſie gelernt und warum er ſich ihrer bedient. Der oberſte Grundſatz der altteſtamentlichen Offenbarung iſt der Monotheismus, aber nicht ſtarr und verſchloſſen, ſondern in manchen Andeutungen die Dreiperſönlichkeit verrathend, freilich erſt dämmernd und erſt nach und nach, da die Gefahr des Polytheismus nicht mehr ſo nahe lag und die Empfänglichkeit für die höhere Wahrheit wenigſtens bei Einzelnen entwickelter war, klarer hervortretend. So finden wir in den ſpätern Büchern, namentlich Proverb. und Sap. eine Idee der ewigen Weisheit, welche die Logosidee beinahe erkennen läßt. Wir finden Sap. 18, 14 ſogar den Namen ſchon in einer Weiſe, daß man darunter ein göttlich-perſönliches Weſen beinahe verſtehen muß. — Die jüdiſche Weisheit außer der Offenbarung hatte dieſen Namen ſchon lange vor Johannes wirklich adoptirt, um eine Art Mittler zwiſchen Gott und der Welt damit zu bezeichnen, namentlich zu Alexandria, wo Judenthum und griechiſche Weltweisheit zuſammentraf. So Ariſtobulus (ſ. Haneberg) und Philo. Auch im Judenlande ſelbſt findet man deutliche Spuren dieſer Spekulation; denn in den Targums kommt das Wort Gottes (מֵימְרָא) häufig ſtatt Jehova und zwar als perſönlich handelnd vor (ſ. Maier's Commentar p. 120). Die Idee und der Name war alſo älter als die chriſtliche Offenbarung; aber freilich erſt eine Ahnung, die namentlich bei Philo mit Irrthümern behaftet iſt. Erſt in Chriſto wurde dieſe Idee ganz licht und klar, und ſo geläutert nimmt Johannes ſie auf und hat Gottes Geiſt dieſen Ausdruck zur Bezeichnung der hypoſtatiſchen Eigenthümlichkeit des göttlichen Sohnes geheiligt. Er iſt in der That ein tiefſinniges Bild von ſeinem perſönlichen Weſen — wie die Menſchenſprache von Gott ohnehin nur im Bilde reden kann. Das Wort iſt der ächte, ebenbürtige Selbſtausdruck des Geiſtes, der objektiv gewordene Gedanke, und das iſt ja auch der Sohn vom ewigen Vater. Das Wort iſt ferner das den Geiſt Offenbarende und der Sohn derjenige, von dem alle Strahlen der Offenbarung ausgehen und an den alle Weſen als zum Born aller Erkenntniß gewieſen ſind. — Nun gibt uns der Evangeliſt Aufſchluß über die Natur des Logos. „Im Anfange war das Wort.“ „Im Anfange“ bedeutet hier offenbar ſo

viel als auf dem erſten Blatte der Offenbarung: „Im Anfange ſchuf Gott Himmel und Erde.“ Es iſt der erſte Punkt des creatürlichen Daſeins, der Anbeginn der Welt und der Zeit. Da war der Logos, heißt alſo: ſeine Exiſtenz iſt eine vorzeitliche oder vorweltliche, was im Sinne der Schrift ſo viel iſt als ewig. Aber da der Logos ewig iſt, ſo fragt es ſich um ſein Verhältniß zu jenem Weſen, das allein als ewig in der Offenbarung daſteht: zu Gott. Das enthalten die folgenden zwei Sätze: erſtens der Logos war bei Gott. Ὁ Θεὸς bezeichnet den perſönlichen Gott der Schöpfung und der Offenbarung. Von dieſem iſt der Logos unterſchieden, und zwar ebenfalls als perſönliches Weſen, nicht bloß als eine Kraft oder Ausſtrahlung von Gott, weil Er ja ſonſt nicht bei Gott wäre. Aber zwei coexiſtente ewige, alſo unendliche Weſen ſind ein unlösbarer Widerſpruch, wenn ſie nicht eins ſind. Dieſen Widerſpruch löst aber der dritte Satz: „Und Gott war der Logos.“ Das Prädikat Θεὸς iſt nachdrücklich vorangeſtellt, weil der Evangeliſt ſeine Gottheit vorzüglich betonen will. Θεὸς bezeichnet aber hier Gott nicht mehr als Perſon, wie ὁ Θεός, ſondern ſeinem Weſen nach. Dadurch iſt alſo der Logos als ewiges, perſönliches und göttliches Weſen dargeſtellt und jeder Lehre von ſeiner Creatürlichkeit oder untergeordneten Natur begegnet. — Aber es blieb doch noch ein Irrweg übrig. Wenngleich der Logos ein ewiges und ein perſönliches Weſen iſt, ſo wäre es ja doch möglich, daß Er nicht von Ewigkeit perſönlich geweſen wäre und daß Er ſich erſt in der Zeit zur Perſönlichkeit entwickelt hätte? Dieß iſt auch im Grunde der Sinn der Lehre von der Emanation der Gnoſtiker, deren Anfänge Johannes bereits zu bekämpfen hatte. Aus Gott emaniren Ketten von Weſen und nur ein ſpäteres Glied dieſer Reihe ſollte der Logos oder Chriſtus ſein. Alſo war nach ihnen der Logos wohl ewig in Gott, aber nicht bei Gott. Dieſen Irrthum ſchlägt v. 2: „derſelbe war im Anfange bei Gott“, d. h. ſeine Unterſchiedenheit von Gott und ſeine Coexiſtenz mit Ihm reicht über Welt und Zeit hinaus oder iſt ewig. — Erhaben hat ſo der Evangeliſt den göttlichen Logos von aller Creatur geſchieden und abſolut über ſie hinaufgeſtellt und Ihn ſelbſt in abſoluter Vollendung als ewig perſönlichen Gott gezeichnet. — Sogleich eilt aber ſeine Betrachtung weiter zum nächſten Gliede der Gedankenkette: ſein Verhältniß zur Creatur.

v. 3. Omnia bezeichnet das Universum in seiner Gesammtheit oder als Ganzes und Inbegriff alles Einzelnen; sowohl die materielle als die geistige Welt. Von dieser heißt es: ἐγένετο. Sie war also einmal nicht und ist geworden sowohl der Materie als der Gestalt nach; und zwar per ipsum; per ist die praepos. der Vermittlung. Nicht den letzten Daseinsgrund hat die Creatur im Logos, sondern im Vater — αὐτοῦ τὰ πάντα (Rom. 11, 36), der daher mit Recht der Schöpfer heißt. Aber Der, durch den der Gedanke und Wille des Vaters wirklich wurde, ist der Logos (cf. Col. 1, 16). Dadurch ist nun die Meinung von der Ewigkeit der Materie und aller andere pantheistische Irrwahn ausgeschlossen; aber es wäre noch möglich Ihn nicht als den alleinigen Schöpfer der Welt anzusehen und etwa an die Mitwirkung eines untergeordneten Demiurgen zu denken, wie die Gnostiker es wirklich thaten. Darum der Beisatz: sine ipso factum est nihil. Aber auch das könnte noch mißverstanden werden, da man ja unter nihil den heiligen Geist verstehen konnte (Chrysost.), darum beschränkt er es genau auf die creatürliche Welt. — Aber mit der Schöpfung ist das Verhältniß des Logos zur Welt und insbesondere zu den Menschen noch keineswegs erschöpft; sondern Er steht mit seinen Creaturen in einem fürdauernden Verbande, ohne den sie wieder in Nichts und Formlosigkeit versinken würden. Dieß sagt

v. 4. In ipso vita erat. Leben ist im Allgemeinen die Kraft und die wirkliche (thätige) Aeußerung des Daseins, insbesondere eines schönen, freudigen Daseins sowohl für sich selber als für Andere. Vom Logos ist dies ganz allgemein oder κατ' ἐξοχήν gesagt. In Ihm ist die Fülle der Kraft, das Urleben, das Leben an sich, lautere Bestimmtheit und Wirklichkeit und Energie. Indem der Evangelist sagt: „In Ihm war das Leben," so will er damit sagen, daß das Leben nicht bloßes Accidens seiner Natur sei, wie bei den Geschöpfen, sondern Ihm immanent und wesentlich. Dieß drückt Christus selbst am allerschärfsten aus, indem Er sagt: Ich bin das Leben. Aber der Evangelist kann das hier nicht sagen, weil hier mehr das gegen die Geschöpfe sich ausgießende, als das immanente Leben des Logos in's Auge gefaßt ist und dann eine pantheistische Vorstellung nahe genug lag. Das Inihmsein des Lebens darf man sich aber allerdings nicht so denken, als ob Er es getrennt und abgesehen vom Vater in sich hätte,

ſondern wie Chriſtus es ſelbſt erklärt: Sicut Pater habet vitam in semetipso, sic dedit et Filio habere vitam in semetipso (5, 26). Er hat das Leben vom Vater, aber doch hat Er es in perſönlicher Selbſtſtändigkeit in ſich. Durch den Ausdruck: „In Ihm war das Leben“ läßt uns der Evangeliſt einen tiefen Blick in die unermeßliche Herrlichkeit und Seligkeit ſeines Daſeins thun, denn das ſchließt allen Mangel (Defekt) aus und alle Genüge für ſich und die Welt primitiv in ſich. Der Evangeliſt will auch dieſes Leben nicht als in Ihm verſchloſſen und unzugänglich darſtellen; denn in Ihm war nicht bloß ſein Leben, ſondern Leben überhaupt, Leben für Alles; oder: der Logos iſt Lebensquell und -Prinzip für alle Creatur. Nun aber beſteht das Leben der Creatur in ihrem fortdauernden Daſein und in der naturgemäßen Aeußerung deſſelben. Die vernunftloſe (materielle) Creatur iſt aber allzeit nur auf dieſelbe Weiſe da, ſie kann im Allgemeinen nicht fortſchreiten, noch beſſer werden, ſie iſt immer dieſelbe. Wenn alſo der Logos das Lebensprinzip der vernunftloſen Creatur iſt, ſo heißt das ſo viel, als Er erhält ſie in ihrem Daſein, ihrer Kraft und ihrem wundervollen Kreiſen („omnia in ipso constant“ Col. 1, 17). Aber das Leben der vernünftigen Creatur beſteht nicht bloß im Fortdauern auf demſelben Fleck, ſondern in Fortſchritt und Entwicklung bis zur vollen Gottähnlichkeit. Für ſie iſt der Logos als Lebensprinzip mithin nicht bloß der Erhalter, ſondern der Entwickler oder Erzieher. Dieß läßt ſich allerdings mit voller Sicherheit auch von den Engeln behaupten, allein der Evangeliſt betrachtet von nun an den Logos oder Chriſtum nur in ſeinem Wirken in der Menſchenwelt, er führt uns daher raſch in dieſe herab und ſagt, was der Logos für die Menſchen war „Et vita erat lux hominum.“ Das Leben, welches in Ihm war und von welchem jede Creatur nach ihrer Weiſe participirt, war für die Menſchen Licht. Das phyſiſche Licht iſt das erſte und kräftigſte Agens in der Natur; mit ihm trat Leben in die Schöpfung, es iſt die Bedingung aller elementaren und organiſchen Entwickelung, alles Wachsthums und Reifens — ſo zu ſagen die Seele der Natur. Daher iſt es das ſchöne Bild jener geiſtigen Einwirkung, die die Seele für das Göttliche weckt, ihr das Göttliche mittheilt und ſie daran heranzieht zum göttlich verklärten Leben. — „Das Leben war das Licht der Menſchen“ heißt alſo ſo viel: Die göttliche Lebensfülle im Logos

theilte ſich auch den Menſchen mit und wurde für ſie das Prinzip geiſtigen Lebens, trat offenbarend, anregend, erziehend und entwickelnd an ſie heran. Mit andern Worten: der Logos wirkte in den Menſchen alles Erkennen und alle geiſtige Seligkeit. Dieß iſt nun ganz allgemein geſagt, ohne den Menſchen vor oder nach dem Falle zu unterſcheiden. Vor dem Falle ſollte dieſes Licht den gottgeſchenkten vollkommnen Zuſtand des Menſchen zum freien vollenden; aber auch nach dem Falle ſollte dieſes Licht den Menſchen nicht untergehen, ſondern ihnen in ihre Tiefe leuchten und reſtaurirend wirken.

v. 5. Sogleich meldet uns der Evangeliſt auch von der Thätigkeit dieſes Lichtes und von ſeinem Erfolge. „Und das Licht leuchtet in der Finſterniß, und die Finſterniß hat es nicht aufgenommen.“ Da das Leben des Logos das Licht der Menſchen genannt wurde, ſo wiſſen wir auch, was die Finſterniß iſt. Es iſt die geiſtige Finſterniß oder die Finſterniß in der Menſchheit. Dieß Bild drückt trefflich den Zuſtand der gefallenen Menſchheit aus. Die phyſiſche Finſterniß iſt Abgang des Lichtes, aber auch Abgang alles Lebens, aller Entwicklung und Schönheit. Wie das Licht Symbol des göttlichen Weſens iſt („Deus lux est, et tenebrae in eo non sunt ullae“ I. Joann. 1, 5), ſo iſt Finſterniß das Symbol des Ungöttlichen und Gottfeindlichen. Finſterniß iſt alſo hier der bildliche Ausdruck für die gefallene Menſchheit. Sie ſind nichts als eine trübe Maſſe ohne höhere ſeligmachende Erkenntniß und ohne beſeligende Liebe („qui odit fratrem suum, in tenebris est“ ib. 2, 14). In dieſem Zuſtande würden ſie auch geblieben ſein, wenn das Licht des Logos ihnen nicht geleuchtet hätte. Aber „lux in tenebris lucet.“ Das geiſtige Lebensprinzig tritt ihnen auch jetzt nahe und leuchtet, d. h. bringt ihnen ſeine Offenbarung und Anregung nahe. Das iſt nicht bloß bei einzelnen Menſchen oder in einzelnen Perioden der Fall, ſondern überall und allzeit. Den Heiden leuchtete dieß Licht inwendig (*λόγος φωτίζων*), den Juden in der vorchriſtlichen Offenbarung, bis es endlich in der chriſtlichen Offenbarung Allen nahe tritt, innen und außen. Es iſt alſo hier die univerſale, ſtets bleibende Wirkſamkeit des Logos zur Erleuchtung und Wiederbringung der Menſchheit gemeint, daher praesens „*φαίνει*“. — Endlich nennt der Evangeliſt den Erfolg, oder das Verhalten der Menſchheit gegen den Logos. Ihre Pflicht und ihr Heil wäre es geweſen, die

Wahrheit und Gnadenoffenbarung, den Lebensfunken des Logos aufzunehmen und ſo zu Licht und Leben emporzuringen — „aber die Finſterniß nahm es nicht auf“. Es iſt dieß ſowohl von dem intellektuellen als von dem willenskräftigen Aufnehmen gemeint — die Finſterniß blieb indifferent, abgeſchloſſen und feindlich gegen das Licht. Es iſt auch das wieder nicht von einzelnen Menſchen oder einzelnen Weltperioden gemeint, ſondern von der Menſchheit im Großen und Ganzen, die der Offenbarung und Gnade ſich zuſchloß und zuſchließt. So thaten es ja die Heiden und Juden und thut es der größte Theil der Menſchheit nach Chriſtus. In dieſem Vers liegt gewiſſermaßen der Kern und der wehmüthige Grundton des ganzen Johanneiſchen Evangeliums: Das Licht leuchtet in der Finſterniß, und die Finſterniß hat es nicht aufgenommen. — Hier iſt der erſte Gedankenkreis geſchloſſen. Die Idee des Logos iſt in ihren allgemeinſten Zügen erſchöpft. Wir ſehen Ihn in ſeiner ewigen, überweltlichen Exiſtenz, in ſeinem Herabwirken auf die Welt und beſonders die Menſchheit, und erfahren zum Schluſſe noch in Einem Zuge das Zurückwirken der gefallenen Menſchheit oder vielmehr das Nichtwirken derſelben.

Aus dieſem größten und weiteſten Umblick nimmt nun der Evangeliſt die Mitte heraus, nämlich das Leben und Wirken des Logos in ſeiner Menſchwerdung und ſeinen Erfolg, und gibt auch hierüber einen Ueberblick, indem er die allgemeinſten charakteriſtiſchen Züge davon heraushebt, oder

b. Idee und Bedeutung der Geſchichte des menſchgewordenen Logos.

Der Evangeliſt ſchloß ſeinen erſten Gedankenkreis mit der Sentenz: **Lux in tenebris lucet, et tenebrae eam non comprehenderunt.** Darin iſt das Wirken des erleuchtenden Logos für die ganze Weltgeſchichte und ſein geringer Erfolg im Großen und Ganzen — oder die Geſchichte der Religion in der Welt — gezeichnet. Was der Evangeliſt in der ganzen Weltgeſchichte erblickte, das zeigte der Erdenwandel Chriſti am auffallendſten. Da war jenes Licht, das in der Finſterniß leuchtet, ja wirklich in der Welt, und zeigte ſich jener allgemeine Widerſtand der Welt auf die greifbarſte Weiſe. Darum war Chriſtus auch für den größten Theil der Menſchen unnütz und ſein Erfolg nur gering. Doch freilich hatte Er Erfolg bei Einzelnen, und dieſen konnte Er die ganze

Fülle der Erlöſung vermitteln. Dieß der Inhalt im Allgemeinen. Der Evangeliſt ſchildert uns zuerſt die Vorbereitung auf das Licht durch Johannes d. T.; dann das Erſcheinen und Wirken des Lichtes ſelbſt, ſein vergebliches Leuchten für die Meiſten, ſeine herrliche Wirkung bei den Wenigen.

v. 6. Der Evangeliſt ſteigt nun aus der Höhe der Spekulation auf den Boden der Geſchichte herab und ſchildert uns zuerſt die Vorbereitung auf Chriſtus durch Johannes d. T.; doch auch da nur die ideale Bedeutung hervorhebend. Zuerſt ſchildert er die Perſon des Täufers. Wir bemerken da Zug für Zug einen genauen Gegenſatz zu der Schilderung des Logos. Wenn Jener im Anfange war, ſo iſt dieſer erſt geworden (ἐγένετο. cf. 8, 58); war Jener Gott, ſo iſt dieſer Menſch; trug Jener ſein Schöpfer- und Erlöſerverhältniß zu der Welt ſchon in ſeiner Natur, ſo hat dieſer ſeinen Beruf erſt von Gott erhalten — missus a Deo. Doch liegt darin die hohe Bedeutung des Johannes, der ſeinen Beruf allerdings nicht aus ſich nehmen konnte, aber ſeine hohe Sendung von Gott bekam. Gewiſſermaßen liegt dieſe Bedeutung ſelbſt im Namen, denn er heißt der „Gottbegnadigte".

v. 7. Nun wird der Inhalt ſeines Berufes beſchrieben. „Er kam zum Zeugniß." Er kam alſo nicht ſeiner ſelbſt ſondern eines Andern willen, er hat dieſem gegenüber eine untergeordnete und dienende Rolle, er ſollte den Menſchen als Erklärer und Bürge für dieſen dienen oder der Vermittler ſein. Die Abſicht ſeiner Sendung wird nun genauer angegeben. „Auf daß er Zeugniß gäbe von dem Lichte", d. h. er ſollte den Menſchen verkünden, daß das Licht komme, und er ſollte hinweiſen, wo es zu finden. — Aber auch dieſes iſt etwa nicht des Lichtes wegen, als bedürfte daſſelbe eines ſolchen Zeugniſſes; denn Chriſtus ſagt ſelbſt: Ego non ab homine testimonium accipio . . . habeo testimonium majus Joanne (5, 34 36); ſondern es iſt nur der Menſchen wegen; dieſe bedurften eines ſolchen Vermittlers, weil ſie den Blick in das Licht gleichſam ſelbſt nicht ertrugen — ut omnes crederent per illum. Er ſollte der Vermittler des Glaubens für alle ſein.

v. 8. Schildert der Evangeliſt das Verhältniß des Vorläufers zu dem Verkündeten ſelber. Er hat es allerdings ſchon angedeutet, aber deutlicher geſchieht es hier, da er ſagt, „daß er nicht ſelbſt das Licht war, ſondern daß er Zeugniß gebe von dem Lichte", d. h. mit andern

Worten, Johannes hatte nicht einen ſelbſtſtändigen Beruf für das geiſtige Leben der Menſchheit, er hatte nichts aus ſich und konnte nichts aus ſich geben; ſein Beruf war nur verkündend und hinweiſend. — Dieſe energiſche Abweiſung jeder irrigen Vorſtellung von der Perſon und dem Amte des Johannes, als könne er ſelbſt das Erlöſungsbedürfniß befriedigen, hat Manche veranlaßt anzunehmen, das ſei beſonders auf die Johanneschriſten gemünzt. Aber eine ſo ſpezielle Polemik in dem idealen Prolog nimmt ſich jedenfalls etwas ſchief aus und der Evangeliſt wollte vermuthlich wohl etwas Bedeutenderes damit erreichen. Johannes war ja „der Größte aller vom Weibe Gebornen", er war ein Prophet und größer als alle Propheten (Matth. 11, 9—11) und ohne Zweifel der Gipfelpunkt des alten Bundes. Wenn nun ſelbſt der nichts iſt, als ein Zeiger zum Lichte, ſo hat der Evangeliſt hierin die Bedeutung der vorchriſtlichen Offenbarung erſchöpfend dargelegt. Selbſt die herrlichſte Erſcheinung vor Chriſtus war nur dienend und vorbereitend auf Chriſtus und ohne dieſen vollkommen wirkungs- und bedeutungslos.

v. 9. Dem gegenüber kommt nun die Wirkung und Bedeutung des Logos ſelbſt. „Er war das wahre Licht." Licht wird Er genannt, weil Er die Entwicklung des übernatürlichen Lebens in der Menſchheit nicht bloß befördert, ſondern deſſen erſte und einzige Quelle iſt und dieſes ganze geiſtige Leben nur aus Ihm und durch Ihn gedeihen kann. Das wahre Licht könnte Er heißen entweder im Gegenſatze zum falſchen Licht wo immer her, oder als das Licht im eminenten Sinne. Wohl wahrſcheinlich letzteres; der Evangeliſt will andeuten, daß allerdings Propheten und Weiſe vor und neben Chriſtus exiſtirten, die Licht verbreiteten; nennt ja Chriſtus ſelbſt den Johannes eine lucerna, aber nur eine zeitweilige — λύχνος πρὸς ὥραν (5, 35). Aber ſie waren nur ein Vor- oder Nebenſchimmer, nicht lichthaft in ſich ſelbſt. Von dieſem wahren Lichte iſt nun geſagt, „es erleuchte jeden Menſchen". Jeder menſchliche Beruf, er mag noch ſo herrlich ſein, wie der der Propheten und ſelbſt der eines Johannes, iſt nur endlich und beſchränkt. Er vermag nie, ſelbſt zu erleuchten, d. i. Erkenntniß und Leben im Geiſte zu erwecken; er kann nur anregen und vorbereiten. Noch weniger vermag er, von Zeit und Raum beſchränkt, ſeine Wirkung auf Alle zu erſtrecken. Das wahre Licht aber erleuchtet ſelbſt und

zwar alle Menſchen. Seine Wirkung iſt nicht bloß auf Mitlebende oder gar bloß auf ein Geſchlecht, z. B. der Juden, beſchränkt, ſondern auf die ganze Menſchheit ausgedehnt. Endlich noch ein Beiſatz: ἐρχόμενον εἰς τὸν κόσμον. Er iſt zweideutig, da ἐρχόμενον ſich auf ἄνθρωπον beziehen kann, wie die Vulgata es nimmt, oder auf φῶς. Das Erſte iſt nicht wahrſcheinlich, da es ja außer der Welt keinen zu erleuchtenden Menſchen gibt. Wohl aber iſt das „Kommen in dieſe Welt“ ein gar paſſender und gebräuchlicher Ausdruck für den Eintritt des Sohnes Gottes in die Menſchheit. Dieſes wahre Licht erleuchtet alſo jeden Menſchen, da es in die Welt kömmt; d. h. den Zweck der Erleuchtung, wie ſie Alle bedürfen und wie ſie jeder Einzelne bedarf, erreicht dieſes Licht durch ſein Kommen in die Welt. Das iſt auch ganz klar. In der vorchriſtlichen Zeit konnte doch nur der λόγος σπερματικὸς wirken, wie die Väter ſagen; aber von da an tritt Er jedem Menſchen ſowohl durch äußere Verkündung als durch die innere Gnade unmittelbar nahe, Jedem in ſeiner Weiſe.

v. 10. Enthielt v. 9 die Idee der Herablaſſung des erleuchtenden Logos — wie Er eingehend in die Welt alle Menſchen erleuchte, ſo enthält v. 10 die Wirklichkeit, wie der Logos zwar wohl ſeine Idee auf das Vollkommenſte erfüllte, die Welt aber nicht entſprach. Der Logos, ſagt der Evangeliſt, iſt der Welt nicht fremd und fern geblieben — Er war in der Welt. Es frägt ſich zuerſt um die Bedeutung von κόσμος. Es heißt das geſchaffene Univerſum. Bei Johannes iſt es gewöhnlich gebraucht im Sinne des bloß Natürlichen gegen das Uebernatürliche, des Dießſeits gegen das Jenſeits, des Ungöttlichen gegen das Göttliche; beſonders aber von der gottentfremdeten Maſſe der Menſchen. Nun frägt es ſich, ob das „in mundo erat“ von dem Sein des Logos in der Welt vor der Menſchwerdung, oder von dieſer ſelbſt zu verſtehen ſei? Wohl mag der Evangeliſt überhaupt an die offenbarende Herablaſſung des Logos denken, aber ſein Kommen in die Welt und das Sein in der Welt erhält jedenfalls erſt ſeine volle Wirklichkeit in der Inkarnation. Er will alſo ſagen: der Logos iſt der Welt nicht verborgen geblieben, ſo daß dieſe erſt über ſich ſelbſt hinausklimmen mußte, um Ihn zu finden, ſondern Er trat mitten in ſie hinein und weilte in ihr. Aber ſein Verhältniß zur Welt iſt ein noch innigeres, ſein Anſpruch auf ihre Huldigung ein noch höherer: et mundus per

ipsum factus est. Die Welt hängt also mit ihrem ganzen Sein und Leben an Ihm und von Ihm ab; und wie das Werk seinen Meister verkündet, wie das Kind schon aus natürlichem Instinkte zu seinem Vater hingezogen wird, so sollte auch die Welt zu ihrem nun in ihrer Mitte offenbar gewordenen Schöpfer sich hingezogen fühlen. „Und die Welt hat Ihn nicht erkannt." Dieß ist das schmerzhafteste Bekenntniß der geistigen Blindheit und Thorheit der Welt, und doch ist es mildernd, es mehr der Unwissenheit als der bewußten Bosheit zuzuschreiben; gerade wie Paulus sagt: Si cognovissent (sapientiam Dei), nunquam Dominum gloriae crucifixissent (I. Cor. 2, 8).

v. 11. Aber noch wehmüthiger wird das Wort des Evangelisten, wenn er Christum nicht bloß überhaupt der Menschheit gegenüber betrachtet, sondern im Volke der Offenbarung. „Er kam in sein Eigenthum und die Seinen nahmen Ihn nicht auf." Sein Eigenthum im weitern Sinne ist alle Welt und die ganze Menschheit, jedoch das Eigenthum Gottes und seines Gesalbten im engern Sinne ist Israel, das ja so oft „Volk des Eigenthums" (עַם סְגֻלָּה) genannt wird. cf. Deut. 6, 7. Zu ihm ist ja Gott in das engere Verhältniß *ihres* Gottes und Vaters getreten, und sie hat Er zu *seinem* Volke vor allen andern gewählt. Nachdem nun dieses Volk Jahrhunderte lang auf Christus vorbereitet war, wie sollte Er nicht freudig erkannt und aufgenommen werden, da Er *kam*? Hier galt ja das freundschaftlichste Verhältniß und das heiligste Recht! Aber die Seinen nahmen Ihn nicht auf. Es ist natürlich nicht von einem bloß äußerlichen Aufnehmen die Rede, sondern von einem Aufnehmen in jenem Sinne, in dem Er kommt — ein Aufnehmen des Licht- und Gnadenbringers in Glauben und Liebe. Aber sie nahmen Ihn weder äußerlich noch gläubigliebend auf, sondern stießen Ihn aus. Rührender und wehmüthiger könnte dieß Fremdsein des Herrn auf Erden nicht geschildert sein; es ist die Gedankenparallele zu jenem Ausspruche des Herrn: Des Menschen Sohn hat nicht, wo Er sein Haupt hinlege; und zu jener Parabel, wo die Pächter des Weinberges, da der Sohn des Eigenthümers kam sein Recht zu üben, ihn ergriffen, hinauswarfen und tödteten (Matth. 21, 39).

v. 12. Der Evangelist hat hier die Geschichte und den geringen Erfolg des menschgewordenen Logos nur im Ganzen und Allgemeinen

geſchildert, und da war er allerdings gering. Aber doch haben ſich nicht Alle gleichgiltig gezeigt, und an dieſen konnte Er ſeine herrliche Erlöſerkraft und Wirkſamkeit offenbaren. Dabei beſchränkte ſich ſeine Gabe nicht auf dieſe und jene, ſondern „quotquot receperunt eum“. Die Aufnahme iſt natürlich auch hier nicht eine äußerliche, ſondern ein geiſtiges Erfaſſen und Halten. Dieſen „gab er Macht Kinder Gottes zu werden“. Der Ausdruck „Kinder Gottes“ bezeichnet am ſchönſten den hohen Stand der Würde und Gnade, zu dem die Menſchen durch Ihn erhoben wurden. Sie behielten nicht mehr ihren bloß natürlichen Stand, ſondern ihre ganze Natur wurde gottverwandt, ja gewiſſermaßen Gottes theilhaft; wie ſie mit Kindesliebe Gott hingegeben ſind, ſo dürfen ſie mit Kindesgefühl und Vertrauen zu Gott aufſchauen und haben Anſpruch auf alle Liebe und alle Güter und Gnaden, die der göttliche Vater ſeinen Kindern geben kann, d. h. eben auf unendliche. Da es heißt: Er gab ihnen Macht Kinder Gottes zu werden, ſo liegt darin erſtens, daß ſie das in ihrem Naturzuſtande nicht waren; daß ſie auch ſelbſt die Möglichkeit, es zu werden, nicht in ſich hatten, und daß ihnen dieſe einzig und wahrhaft durch Chriſtus zukam. Da Er ihnen aber die „Macht“ gab, waren ſie nicht ſchon in der That Kinder Gottes; ſie müſſen dieſe Macht erſt gebrauchen, oder die Möglichkeit durch Anwendung der eigenen freien Kraft verwirklichen. Die Vermittlung aber, zu dieſer Macht zu kommen, iſt die Aufnahme des Logos, oder wie es ſpäter nach ſeiner Bedeutung umſchrieben iſt: Er gab dieſe Gewalt jenen, die da glauben auf ſeinen Namen. „Glauben auf ſeinen Namen“ heißt nicht etwa bloß das Fürwahrhalten ſeiner Lehre, ſondern das Glauben an *Ihn ſelbſt* mit dem ganzen Inhalt ſeines Weſens und ſeiner Offenbarung, als den Sohn Gottes und den Bringer aller Wahrheit und Gnade. Hat er hier die *geiſtige Bedingung* des Eintrittes in dieſen Zuſtand übernatürlichen Lebens genauer geſchildert, ſo ſchildert er

v. 13 nun dieſen Eintritt im Gegenſatze zu dem bloß natürlichen Daſein des Menſchen, oder ſeine übernatürliche Wiedergeburt im Gegenſatze zu ſeiner natürlichen Geburt, etwas näher. Dieſe, ſagt er, ſeien nicht bloß natürlich, ſondern übernatürlich geboren. Die natürliche Geburt beſchreibt er aus ihren Faktoren, woraus ihre Niedrigkeit genugſam erhellt. Der natürliche Menſch iſt gezeugt aus dem Geblüte,

d. i. aus dem Samen des Mannes und Weibes, darum plur. (αἵματα = σπέρματα. Act. 17, 26), es ist gleichsam der materielle Grund seines Daseins. Dann aus dem Willen des Fleisches, d. i. aus dem Triebe der sinnlichen und hinfälligen Natur, und da gilt das Axiom: Quod natum est ex carne, caro est (3, 6) i. e. ist selbst nur hinfällig und sinnlich. Endlich aus dem Willen des Mannes, oder er ist die wirkliche Frucht eines nur beschränkten und selbst hinfälligen Urhebers. Das natürliche Dasein eines Menschen fließt also nur aus trüben und armen Quellen. Die Glaubenden und Begnadeten aber haben ihr Dasein nicht mehr daraus, sondern „sind aus Gott geboren", d. h. sie haben nicht mehr ein bloß sinnliches, sondern ein geistiges Leben, kein hinfälliges, sondern ein ewiges, kein bloß natürliches, sondern übernatürlich göttliches — der höchste Adel und das höchste Gut.

c. Idee und Bedeutung des menschgewordenen Logos für die Gläubigen insbesondere (14—18).

Es tritt hier allerdings nicht eine ganz neue Idee ein, sondern nachdem früher das Wirken des in die Menschheit eingetretenen Logos nach beiden Seiten geschildert ist, sein geringer Erfolg bei den Meisten und seine herrliche Wirkung bei den Gläubigen, führt der Evangelist nun diesen letzten Gedanken noch concreter durch. Er redet nicht mehr bloß von einem Indieweltkommen des Logos, sondern von seiner wirklichen Menschwerdung und seinem Erdenwandel. Er redet nicht mehr bloß von Gläubigen überhaupt, sondern in seiner Brüder Namen, aus dem eigenen Herzen: Wir. Endlich nicht mehr bloß im Allgemeinen von dem Lichte und von der Kindschaft Gottes, sondern er beschreibt, worin beides besteht. Darum kann man es entweder als Fortsetzung des zweiten oder als einen dritten Gedankenkreis bezeichnen.

v. 14. Auf die verschiedenste Weise hat uns der Evangelist bisher das Nahetreten des Logos an die Menschheit geschildert; er nannte Ihn das Licht der Menschen; er sagte, wie Er in die Welt kam und in der Welt war; endlich wie Er kam in sein Eigenthum. Nun faßt er das in den bestimmtesten, so zu sagen klassischen Ausdruck zusammen: „Und der Logos ist Fleisch geworden." „Fleisch" bezeichnet die menschliche Natur in concreter Wirklichkeit, vielleicht gegen die Doketen, mit dem Nebenbegriffe der Hinfälligkeit, Vergänglichkeit; nicht aber bloß die

leibliche Natur. Da Johannes ſagt, der Logos ſei Fleiſch geworden, ſo iſt hier nicht mehr von einer Manifeſtation deſſen, was Er ewig war, die Rede, ſondern von einem Uebergehen in etwas, was Er nicht war und erſt in der Zeit geworden iſt. Er iſt ſeinem Weſen nach von der σάρξ oder menſchlichen Natur verſchieden — aber iſt Fleiſch geworden. Das heißt nicht bloß, daß Er in die menſchliche Natur zeitweilig oder trennbar eingegangen, ſondern daß dieſe völlig real ſeine eigene wurde, ohne daß Er jedoch aufhörte Gott zu ſein. Dieß iſt nun der Schlußſtein der Offenbarung, das Centralgeheimniß und das Herz des ganzen Chriſtenthums, von dem aus Lehre und Leben ſich lebendig bildet. Das Weſen der Offenbarung beſteht ja in Gottes Herablaſſung zu dem Menſchen und in der Erhebung desſelben zu Ihm. Nun iſt Gottes Wort nicht bloß bis zum Menſchen herabgeſtiegen, ſondern wirklich in ſeine Natur eingegangen; und der Menſch iſt nicht bloß zur Nähe Gottes erhoben, ſondern Seiner Natur theilhaft. Es iſt nicht von einer bloß idealen oder bloß moraliſchen Verbindung zwiſchen Gott und Menſch die Rede, ſondern von der allerrealſten. Ausgeſchloſſen ſind dadurch alle pantheiſtiſchen Vorſtellungen, die den Logos mit der Welt vermengen, ſowie die ſ. g. deiſtiſchen, die Gott und Welt unvereinbar trennen. In der Mitte der chriſtlichen Offenbarung ſteht der wahrhafte Gottmenſch, und von Ihm aus entwickelt ſich ein wahrhaft gottmenſchliches Leben in der Kirche.

Von der Inkarnation geht der Evangeliſt auf das hiſtoriſche Leben des menſchgewordenen Logos über. An ſich hätte der Akt ſelbſt genügt, wenn auch das Leben des Gottmenſchen dem Boden der Geſchichte entrückt geweſen wäre — aber Er hat nicht bloß Knechtsgeſtalt angenommen, wie Paulus (Phil. 2, 7) ſagt, ſondern iſt auch als Menſch erfunden worden — dasſelbe was Johannes ſagt: „Er hat unter uns gewohnt.“ σκηνὴ bedeutet die Hütte, das bewegliche Gezelt, und σκηνοῦν iſt das Weilen unter Gezelten; das will ſagen: der Logos weilte zwar unter uns, aber doch war ſein Bleiben und ſeine Heimath hier nicht; Er weilte wie ein Pilger in der Herberge, wie ein himmliſcher Gaſt auf der fremden Erde. Indem nun der Blick des Evangeliſten auf dieſem gnadenvollen Wohnen unter uns weilet, überwältigt ihn der Eindruck der Erinnerung und bricht ſein Jubel heraus. Er weilte nicht bloß im menſchlichen Inkognito unter den Seinen, ſondern

gab ſich ihnen zu ſchauen: „Wir ſchauten ſeine Herrlichkeit“; θεάομαι bedeutet ſowohl das Schauen mit den Sinnen, als mit dem Geiſte, beides fand dem eingefleiſchten Logos gegenüber Statt; ſie ſahen ſeine Geſtalt und ſein demüthiges Leben mit den Augen des Leibes, aber ſie konnten auch mit dem Geiſte durch die Hülle dringen und dort überirdiſche Wunder ſchauen. Doch konnte auch dabei der Blick mehr an dem Aeußern und Niedern haften — wie ja die übrigen Evangeliſten mehr das Menſchliche und Vorübergehende der Erſcheinung erfaßten; oder er konnte mehr das Bleibende und Ewige ſchauen — der Evangeliſt nun verſichert: „Wir ſahen ſeine Herrlichkeit.“ δόξα — כָּבוֹד — iſt die Glorie der göttlichen Erſcheinung, das Attribut der göttlichen Majeſtät. Es bedeutet das immanente göttliche Weſen und das Hervorbrechen ſeines Glanzes, wie es ſich z. B. in Chriſto durch herrliche Wunder offenbarte (2, 11). Das bezeichnet den Standpunkt des Johannes: „er drang durch die Hülle des menſchlich-Armen und ſchaute die innere Herrlichkeit des Herrn und ſeiner Offenbarung, oder die ewige Idee in der Hülle der geſchichtlichen Erſcheinung.“ Das ganze Johannes-Evangelium trägt dieſen Charakter.

Die geſchaute Herrlichkeit wird noch näher charakteriſirt: „Eine Herrlichkeit als des Eingebornen vom Vater.“ Wenn man an den göttlichen Vater denkt, ſo hat man die Quelle aller Macht, Herrlichkeit und Größe. Der Eingeborne heißt der Logos im metaphyſiſchen Sinne zum Unterſchiede von allen jenen, die noch Kinder Gottes heißen. Dieſer Eine hat das volle Leben, die volle Liebe, das volle Weſen des Vaters. Eine Herrlichkeit als des Eingebornen iſt alſo nicht bloß eine ſchlechthin übernatürliche und göttliche, ſondern die höchſte, abſolute Herrlichkeit, wie ſie nur dem Einen und Eingebornen zukommen kann. In welch heiliger Verklärung ſtand das Bild Chriſti vor dem Jünger der Liebe! — Nach dieſem Ausruf der Freude ergänzt er das, was er von dem Wohnen des Logos unter uns geſagt hat. Er wohnte unter uns „voll der Gnade und Wahrheit.“ Gnade und Wahrheit (חֶסֶד וְאֱמֶת) ſind ſchon im A. B. die Attribute des Gottes der Offenbarung und die Begleiter ſeiner Erſcheinung, aber noch nicht in vollkommener Klarheit und allſeitiger Vollendung; es war auch das nur „der Rücken Gottes,“ den Moſes ſchauen durfte. Erſt in Chriſto ſind ſie in ihrer ganzen Fülle und Klarheit erſchienen. Gott iſt in

ſeinem Weſen „das Licht“ und iſt „die Liebe“ (I. Joann. 4). An dieſem göttlichen Weſen muß nun der Menſch ſein beſchränktes und befleckte Weſen emporbilden und erheben, und der Zweck der Offenbarung iſt es ja, da dem Menſchen entgegenzukommen. Indem Gott nun ſein Licht dem Menſchen entgegenſtrahlen ließ d. h. ſein Weſen und ſeinen Willen offenbarte, ſchenkte Er ihm die Wahrheit, und indem Er mit ſeiner Liebe herablangte, ſeine Schulden vergab, ſeine Schwäche ſtärkte und ſein himmliſch Sehnen ſättigte, ſchenkte Er ihm die Gnade. In Chriſto erſchien ja das göttliche Weſen ſelbſt leibhaftig im Fleiſche, das war die allerrealſte Offenbarung der Wahrheit; und in Ihm erſchien die Fülle göttlichen Lebens, um ſich von Ihm über alle Menſchen und ihre Bedürfniſſe zu verbreiten, oder alle Gnade. Daher ſagt der Evangeliſt: Er wohnte unter uns — nicht bloß reich, ſondern voll der Gnade und Wahrheit. Dieſe beiden Gaben ſind aber das Brod der Seele für das übernatürliche Leben, darum iſt in Ihm des Lebens Fülle.

v. 15. Wie er oben v. 6 sq. das Zeugniß des Johannes bloß im Allgemeinen anführte, ſo macht er hier die Anwendung auf Chriſtus. Zuerſt ſagt er bloß: Dieſem gab Johannes Zeugniß, dann ſetzt er, wohl um das Offenkundige und Kräftige dieſes Zeugniſſes zu bezeichnen, bei: „Und ſo ſchrie er: Dieſer iſts, von dem ich euch ſagte“ ꝛc. Johannes d. T. bezieht ſich hier ſelbſt auf ein früheres Zeugniß, da er ja Chriſtum lang verkündete, ehe er Ihn geſehen. Der Inhalt des Zeugniſſes iſt: „Der nach mir kömmt, iſt vor mir geworden (oder gekommen), weil Er vor mir war.“ Es iſt eigentlich ein Räthſelwort des Propheten, worin er die höhere, ihn ſelbſt weitüberflügelnde Bedeutung des Gottmenſchen ſchildert. Das Räthſel liegt in dem Gegenſatze: Der nach mir kömmt, iſt vor mir geworden. „Vor mir geworden“ erklären die Meiſten am einfachſten von der Würde; i. e. der nach mir kömmt, iſt höher als ich; Andere (wie A. Maier) von der Zeit — was aber mit dem Erklärungsſatz ὅτι λ. gar ſehr tautolog iſt. Man könnte beides vereinigen in dem Sinne: Der nach mir kömmt iſt mir vorgekommen — was ſowohl von der Zeit als von der Würde richtig iſt. Den Grund davon, wie der Nachfolgende dem Vorläufer vorkommen konnte, gibt der Satz: „weil Er eher, als ich, war.“ Der Grund liegt alſo in ſeiner Präexiſtenz von Ewigkeit und in ſeinem

Daſein in der Geſchichte längſt vor Johannes. Es ſcheint dieß wieder nicht bloß als das perſönliche Zeugniß des Johannes aufzufaſſen zu ſein, ſondern der Evangeliſt will hiemit ſagen: Dieſem gibt der größte Prophet des A. B. ſein gewaltiges Zeugniß.

v. 16. Es wird viel geſtritten, ob das noch Worte des Täufers, oder eine Reflexion des Evangeliſten ſeien. Wohl gewiß letzteres, denn dieſe v. 16—18 ſchildern ja die Wirkung der Offenbarung und Gnade in Chriſto als wirklich eingetroffen, wie ſie zur Zeit des Täufers noch nicht waren. Wie der Evangeliſt für die höhere Natur Chriſti ſo eben das Zeugniß des Täufers gebracht, ſo fügt er in der Freude ſeines Herzens die eigene Erfahrung über den Segen des Gottmenſchen bei; wie er ſeinen Eintritt in die Menſchheit eben beſtimmter geſchildert, ſo ſchildert er hier ſeine Wirkungen in denen, die da glaubten und denen Er, wie oben geſagt, Macht gab Kinder Gottes zu werden. Man kann nicht ſagen, daß er ſeine Rede an die Rede des Täufers anknüpft; ſeine eigene Betrachtung iſt die Hauptſache; er beſchreibt die herrliche Natur und die beſeligenden Wirkungen des fleiſchgewordenen Wortes und flicht da auch das Zeugniß des Täufers hinein. Der Zuſammenhang iſt dieſer: „Er wohnte unter uns und wir ſelbſt waren Zeugen ſeiner Herrlichkeit voll der Gnade und Wahrheit. Johannes bezeugte ebenfalls ſeine höhere Natur und Würde. Und aus ſeiner Fülle haben wir Alle empfangen.“ Von ſeiner Fülle redet er hier in demſelben Sinne, wie er oben Ihn voll der Gnade und Wahrheit nannte. Es deutet an, daß die göttliche Herrlichkeit und das göttliche Leben nicht bloß in außerordentlichem Maße ſondern in abſoluter Vollendung in Ihm wohne („ὅτι ἐν αὐτῷ κατοικεῖ πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος σωματικῶς.“ Col. 2, 9), und daß mithin zur Theilnahme daran Alles an Ihn gewieſen iſt. Dieſe Fülle ſchloß Er nicht in ſich ein, ſondern theilte davon mit — wir Alle haben daraus empfangen. Nicht aus uns ſelbſt alſo konnten wir uns zu übernatürlichem Leben entwickeln, ſondern nur durch Empfangen deſſen, was Er ſelbſt in ſich trägt. Aber nicht die ganze Fülle konnten wir empfangen, dieſe faßt die Welt nicht! ſondern nur *aus* ſeiner Fülle. Den Reichthum dieſer Mittheilung drückt der Evangeliſt aus, indem er ſagt: Wir *Alle*; die Natur derſelben: „Gnade um Gnade.“ Es war alſo nicht bloß eine Offenbarung oder bloße Kundgebung ſeines Willens, ſondern eine un-

verdiente Gabe zu unſerer Vollendung und Beſeligung; und nicht eine, ſondern „Gnade um Gnade“ d. h. eine ununterbrochene Kette, eine nach der andern. ἀντὶ im Sinne der Folge (ἀντὶ ἀνιῶν ἀνίας. Theognis).

v. 17. Die Erklärung dafür bringt er aus der Geſchichte der Offenbarung, indem er die alt- und neuteſtamentliche Oekonomie vergleicht, jene als unvollkommen, dieſe als vollkommen darſtellt. „Denn das Geſetz iſt durch Moſes gegeben.“ Das Geſetz ſteht per meton. für die altteſt. Offenbarung überhaupt, weil es den Hauptbeſtandtheil derſelben ausmacht und ihren Charakter am treffendſten ausdrückt. Es umfaßt die Offenbarung des göttlichen Weſens und Willens und ſeiner Verheißungen an Israel. Selbſt als Geſetz im engern Sinne des Wortes enthielt es auch Wahrheit, aber nicht die volle und unverhüllte. Auch war es an ſich eine Gnade Gottes und ſollte die Menſchen ihrer Beſtimmung zuführen. Aber als Geſetz ſprach es bloß: „Du ſollſt!“ und gab keine Kraft zum Können; es klagte den Sünder bloß an, anſtatt ihn zu entſündigen, und brachte daher nur Gericht anſtatt Beſeligung. Es brachte alſo bloß einen unbefriedigten Zuſtand über die Menſchen, und war nur eine Vorbereitungsſtufe, oder wie Paulus (Gal. 3, 24) ſagt: ein Zuchtmeiſter auf Chriſtum. Dagegen „die Gnade und die Wahrheit iſt durch Jeſus Chriſtus geworden.“ Das ἐγένετο bezeichnet dieſe Gaben als eine neue Schöpfung durch Jeſus Chriſtus (das Geſetz durch Moſes war bloß data. Chrys.), den der Evangeliſt hier das erſtemal mit dem hiſtoriſchen Namen ſeiner Perſon und Würde benennet. Die Gnade wurde durch Ihn, indem das Leben d. i. der Inbegriff der Kraft und Liebe Gottes in Ihm leibhaftig erſchien und durch ſeine Verbindung mit den Menſchen und durch ſeinen Geiſt den Glaubenden lebendig eingepflanzt wurde. Die Wahrheit, indem Gottes Weſen in Ihm wahrhaft offenbar und durch den Glauben ein wahres geiſtiges Eigenthum der Menſchen wurde. Es iſt auch nicht ſchlechthin Wahrheit und Gnade, ſondern die Wahrheit und Gnade, die vollendete. Damit iſt die Offenbarung Gottes vollendet, denn dadurch ſind die Menſchen in Gott und Gott in ihnen mittelſt Chriſtus; dadurch ſind ſie geiſtig vollendet und ſelig.

v. 18. Die Einzigkeit, Nothwendigkeit und Vollkommenheit der Offenbarung in Chriſto beſchreibt er hier noch genauer. „Gott hat

Keiner je geſchaut.“ Allerdings war Gott vor Chriſtus nicht völlig unbekannt. Denn Er hatte ſich bereits in der Schöpfung geoffenbart, und in dieſem Sinne ſagt Paulus (Rom. 1, 20) ſogar für die Heiden: Invisibilia (ἀόρατα) ipsius . . . per ea, quae facta sunt, intellecta conspiciuntur (καθορᾶται); Er hatte ſich noch mehr ſeinem Volke zu erkennen gegeben. Aber auch das war kein eigentliches Schauen, es war nur ein Ahnen und ein halbes Sehen. Und als Moſes bath: „Zeige mir doch deine Herrlichkeit!“ antwortete Gott: „Mein Angeſicht kannſt du nicht ſehen; denn kein Menſch ſchaut mich und bleibt am Leben . . . meinen Rücken ſollſt du ſehen, aber mein Angeſicht ſchaut man nicht.“ Exod. 33. 34. Und doch iſt der Menſch zu Gott geſchaffen und ruhet erſt in Ihm; darum iſt dem Menſchen vor Chriſtus und außer Chriſtus das Ziel ſeiner Vollendung verſchloſſen. Es war alſo die Offenbarung vor Chriſtus unvollkommen; „der eingeborne Sohn, der da iſt im Schooße des Vaters, der hats verkündet.“ Der Evangeliſt bezeichnet Ihn hier wieder mit dem Namen ſeiner ewigen Natur; weil gerade hierin die Möglichkeit und die Erklärung für jene erhabene Offenbarung liegt. Niemand anderer konnte das, als der Sohn, der Eingeborne, der das ganze Weſen des Vaters in ſich trägt, Ihm in Allem gleich iſt. Er fügt noch eine Beſtimmung bei: „Der da iſt im Schooße des Vaters“ — eigentlich: „gegen den Buſen hin,“ Bild der traulichen Nähe und Liebe, wie ja auch der Liebesjünger am Buſen des Herrn ruhte (13, 23). Da Er nämlich der Eingeborne iſt, iſt Er allerdings vom Vater unterſchieden, aber keineswegs getrennt, ſondern bleibt in weſentlicher Immanenz mit Ihm vereinigt. Das Bleibende dieſer Vereinigung drückt das particip. ὤν aus; Er war das etwa nicht nur vor ſeiner Menſchwerdung und iſt durch dieſe in ein ferneres Verhältniß zum Vater getreten, ſondern iſt und bleibt es in zeitloſer Stätigkeit. Der alſo konnte es offenbaren und hat es geoffenbart. Ἐξηγεῖσθαι wird beſonders von dem Auskünden und Auslegen göttlicher Geheimniſſe, Sprüche, Orakel gebraucht — von Chriſto gilt es im höchſten Sinne: Er iſt der wahre Exeget Gottes — der brachte nicht mehr bloß Bild und Gleichniß.

Mit der Natur des ewigen Logos hat der Evangeliſt begonnen, hat ſein Schöpfer- und Erlöſerverhältniß zur Welt und zur Menſchheit dargelegt, hat ſein herrliches Wirken in den Gläubigen beſchrieben und

hat ſeine Offenbarung hier wieder an ſeine Natur und ſein Verhältniß zum Vater geknüpft. Damit ſind ſeine einleitenden Ideenkreiſe vollendet und wir kommen nun zur Geſchichte, worin wir dieſes Allgemeine in concreter Wirklichkeit ſich entwickeln ſehen. Man überſieht ſie am beſten durch Eintheilung in mehrere (etwa 6) Abſchnitte, wofür der äußere Verlauf und die innere Entwicklung den Eintheilungsgrund gibt.

Erſter Abſchnitt.

Eintritt Chriſti in das öffentliche Leben; ſein erſtes Wirken in Judäa. 1, 19. III. Kap.

Dieſer Abſchnitt erzählt, wie Johannes d. T. zu wiederholten Malen Zeugniß von Chriſto ablegt und dadurch Veranlaſſung gibt, daß ſich die erſten Jünger an Ihn anſchließen. Darauf folgt ſeine erſte Wunderoffenbarung, dann ſein erſtes Erſcheinen in Jeruſalem beim Oſterfeſte; ſeine Wirkſamkeit damals und eine Zeit lang darnach; endlich ſeine Thätigkeit in der Nähe des Johannes am Jordan. Der äußere Grund, warum ſich dieß als Ein Abſchnitt betrachten läßt, iſt der Umſtand, daß Chriſtus hier noch neben Johannes d. T. wirkt, alſo wohl ſeine erſte, aber noch nicht ſeine Hauptwirkſamkeit begonnen hat, die erſt dann aufgeht, nachdem der Täufer untergegangen. Der innere Grund aber iſt der, daß in allen dieſen Erzählungen Jeſus wohl als der dunkel geahnte und räthſelhaft ſich kundgebende, aber nirgends als der offene Meſſias auftritt. Man möchte Ihn hier den verborgenen Meſſias nennen. Dieſer ganze Abſchnitt iſt übrigens dem Evangeliſten Johannes eigenthümlich; er füllt die ganze Lücke, die die Synoptiker zwiſchen der Verſuchungsgeſchichte und dem Rückzug Chriſti nach Galiläa nach der Gefangennahme des Johannes laſſen.

Erſtes Zeugniß Johannes d. T. 1, 19—28.

Johannes legte verſchiedene Zeugniſſe von Chriſto ab. Das erſte iſt das, welches er auf Anfrage der Juden (nämlich der Vornehmen und Gewalthaber unter ihnen) gibt. Es iſt ein Zeugniß über ſich ſelbſt und ſeine eigene Bedeutung, und ein Zeugniß über Chriſtus.

v. 19. Früher hat der Evangeliſt das Zeugniß des Täufers nur im Allgemeinen angeführt, nun bringt er einige der wichtigſten hiſtoriſchen Fälle davon, und leitet das allerwichtigſte mit den Worten ein: „Das iſt das Zeugniß des Johannes“ ꝛc. Die Veranlaſſung dazu war, „da die Juden Prieſter und Leviten von Jeruſalem abſendeten“; ſie motivirt die Wichtigkeit und Bedeutſamkeit des Zeugniſſes. „Die Juden“ ſind nämlich bei Johannes nie das gemeine Volk, ſondern die Vornehmen, es iſt ohne Zweifel das Synedrium von Jeruſalem, alſo die religiöſe Behörde des Volkes, von der dieſe Geſandtſchaft ausgeht. Es beſtand aber dieß aus 72 Mitgliedern — Prieſtern, Gelehrten und Aelteſten; und aus der vornehmſten Klaſſe waren die Geſandten ſelbſt, Prieſter und ihre beſtändigen Begleiter, Leviten. Die Geſandtſchaft war alſo eine hochbedeutende, die Veranlaſſung des Zeugniſſes eine wichtige. Wohl hatte nämlich Johannes bisher im Angeſichte alles Volkes von Chriſtus gezeugt, nun ſollte ſeinem Zeugniſſe die Krone aufgeſetzt werden. Dieß geſchah nämlich nicht im Anfange ſeines Auftretens, ſondern gleich vor dem öffentlichen Auftreten Chriſti ſelber, nach ſeiner Taufe, Faſten und Verſuchung. Warum aber dieſe Geſandtſchaft? Das Synedrium hatte den Propheten zu prüfen; ſie waren alſo formell in vollem Rechte. Daß ſie aber erſt jetzt an ihn ſchickten, das verräth ihre böſe Geſinnung. Sie hatten Johannes ignorirt, ſo lange ſie konnten, aber ſein Anſehen ſtieg immer höher, nun konnte die Behörde nicht mehr ſchweigen. Sie kamen aber nicht in guter Abſicht, denn ſie waren ihm gram, da ſie Phariſäer waren und er hatte dieſen ſcharfe Wahrheiten geſagt (Matth. 3, 7 sqq.); was auch die ganze Verhandlung beweiſt. Der Auftrag der Geſandten war, ihn zu fragen: „Wer biſt du?“ Dieſe Frage bezieht ſich natürlich nicht auf ſeine Perſon, ſondern auf ſeine Würde und ſeinen Beruf. Das Volk machte allerhand aus ihm, es fehlte ſogar an ſolchen nicht, die geneigt waren ihn für Chriſtus zu halten (Luc. 3, 15). Wie man aus der Antwort erſieht, lag in der Frage dieſer beſtimmtere Sinn: ob er Chriſtus ſei? fürwahr die größte Frage, die je an einen Menſchen geſtellt wurde!

v. 20. Die Antwort des Täufers leitet der Evangeliſt mit dreimaliger Meldung ein: „Und er bekannte und läugnete nicht und bekannte.“ Dieß ſoll wohl die Entſchiedenheit, die Haft des Bekenntniſſes und der Ablehnung übertriebener Schätzung bezeichnen. Außerdem

erblickten die Meiſten in der Nachdrücklichkeit, mit der der Evangeliſt das Zeugniß hervorhebt, einen polemiſchen Seitenblick auf ſolche, die den Johannes zu hoch hielten. Obwohl Johannes gar gut die zweideutigen Abſichten der Geſandtſchaft einſehen mußte, ſo ſteht er doch in aller Beſcheidenheit ihnen Rede — ſagt aber nie eine Sylbe mehr, als ihm gleichſam herausgenöthigt wird. Die Frage betraf ihn, daher iſt ſein erſtes Zeugniß ebenfalls über ſich ſelbſt — und zwar zuerſt ein rein negatives, er lehnt nur alles Hohe, das man ihm zumuthete, von ſich ab. Seine erſte Antwort lautet demnach: „Ich bin nicht Chriſtus.“ Dieß kann allerdings nicht eigentlich als Demuth des Täufers betrachtet werden, es iſt nur Wahrheit, aber die ganze Art und Weiſe athmet die tiefſte Demuth. Frage und Antwort beweist übrigens, wie allgemein verbreitet und beſtimmt die Hoffnung auf das nahe Erſcheinen Chriſti war.

v. 21. Sie fragten weiter: „Was alſo? biſt du Elias?“ Es war die allgemeine Erwartung, dieſer Chorführer der Propheten werde der Vollendung in Chriſto vorhergehen (Matth. 17, 10. 11), um Alles wieder herzuſtellen. Dieſe Erwartung ſtützte ſich auf Malach. 4, 5. 6. Ecce mittam vobis Eliam prophetam, antequam veniat dies Domini magnus et horribilis, et convertet cor patrum ad filios etc. Der Engel verkündete die Geburt des Vorläufers mit den Worten: Ipse praecedet ante illum in spiritu et virtute Eliae, ut convertat corda patrum ad filios etc. (Luc. 1, 17). Ja Chriſtus ſelbſt ſagt: Ipse est Elias, qui venturus est (Matth. 11, 14). In gewiſſem Sinne war alſo wirklich der große Prophet in ihm erſchienen und er hätte mit vollem Rechte ſagen können, er ſei der erwartete Elias. Aber ſeine Antwort lautet auch hier nur entſchieden abwehrend: „Non sum“ — und weiter nichts. Auch das iſt nämlich wahr; er war wohl in virtute Elias, aber nicht in persona. Die dritte Frage war: „Biſt du der Prophet?“ Sie erwarteten nämlich zur Zeit des Meſſias überhaupt die Auferſtehung der Propheten (S. Lightfoot ad. h. l.), wie ſie ja von Chriſtus ſelbſt ſagten: Unus propheta de prioribus surrexit (Luc. 9, 19). Hier ſcheint aber durch den Artikel ὁ (προφήτης) ein beſtimmter Prophet gemeint zu ſein, den ſie erwarteten. Das verſtehen die Meiſten ſo, als hätten die Juden jenen Propheten gemeint, von dem es (V. Mos. 18, 15) heißt: Prophetam sicut me suscitabit tibi Dominus, obwohl das meiſtens vom

Meſſias ſelbſt verſtanden wurde. Vielleicht verſtanden ſie darunter den Jeremias, der II. Machab. 15, 14 κατ' ἐξοχήν als ὁ προφήτης und Fürbitter Israels erſcheint, und für den ein Theil des Volkes Chriſtum ſelber hielt (Matth. 16, 14). Auch da lautet die Antwort nicht anders als: „Non“. So hat er nun alles Hohe von ſich abgewieſen. (Vielleicht aber nahm es der Evangeliſt mit dem Artikel nicht ſo genau; vgl. 3, 10: σὺ εἶ ὁ διδάσκαλος τοῦ Ἰσραήλ; dann hieße es: Biſt du Prophet? und die Negation Joannis zeigte noch tiefere Demuth.)

v. 22. Sie drängten ihn nun zu poſitiver Antwort. „Wer biſt du? was ſagſt du von dir ſelbſt?“ Als Zweck geben ſie an, um ihrer Behörde Antwort zu bringen. Aber wie man aus dem Folgenden ſieht, wollten ſie nicht eine poſitive Antwort, um ſie zu prüfen oder prüfen zu laſſen — ſie hatten im Stillen bereits über ihn geurtheilt; ſie wollten dieſelbe nur, um ihn zu verdammen.

v. 23. Nun folgt endlich die poſitive Ausſage des Täufers über ſich, aber mit einer heiligen Demuth, die gar nichts aus ſich macht. Er weiß eigentlich über ſich ſelbſt nichts zu ſagen — er bringt daher nur das Wort der Offenbarung, durch das ſein Beruf längſt ſchon vorgezeichnet und vorherverkündet war, aus Isai. 40, 3; und auch das in einer Weiſe, daß ſeine perſönliche Bedeutſamkeit faſt völlig verſchwindet. Der Prophet verkündet dort den Herold, der vor dem Triumphzuge des Herrn einhergeht: Die Stimme des Rufenden in der Wüſte — sc. horch! o. dgl. Der Rufende iſt offenbar Johannes, das ſagt er aber nicht, ſondern: „Ich bin die Stimme des Rufenden“ — er nennt ſich alſo bloß eine Stimme, die an ſich leer und hohl iſt, ein Hauch, ein Schatten, und alle Bedeutung erſt durch den erhält, der ſich derſelben bedient. Dieſe Prophezie iſt aber wirklich und wörtlich in Erfüllung gegangen; denn er iſt ja buchſtäblich der Prediger in der Wüſte. Der Inhalt ſeiner Predigt, wie der Prophet ihn vorausgezeichnet hat, iſt: „Richtet die Wege des Herrn!“ Es iſt ein Bild der ſittlichen Vorbereitung, mit der ſie dem Kommenden ſelbſt vorarbeiten ſollen. Dadurch bezeichnet ſich alſo Johannes als den bloßen Vorläufer Chriſti, der den Menſchen ſein Kommen verkündet und zur ſittlichen Vorbereitung nur einladen und ermuntern kann.

v. 24. Da flicht der Evangeliſt die Bemerkung ein, die Geſandten ſeien aus den Phariſäern geweſen. Dieſe waren damals die mächtigſte Parthei und hatten, wie man ſieht, ſelbſt das Synedrium und ſeine Geſchäfte unter ihrem Einfluß. Der Evangeliſt will mit dieſer Bemerkung ohne Zweifel ihr weiteres Benehmen erklären. Sie waren es nämlich, die jeder wahren ſittlichen Regeneration feind, ſchon weil ſie ſich für heilig hielten und die Sache nicht von ihnen ausgegangen war, dem Täufer nicht hold ſein konnten. Beſonders ſcheinen ſie die Taufe für ein Vorrecht für ſich gehalten zu haben. Aber Johannes hatte überdieß harte Worte gegen ſie gepredigt. Man darf alſo von ihnen wohl nichts Freundliches erwarten.

v. 25. So iſt es auch; anſtatt nämlich, wie ſie geſagt hatten, die Ausſage des Täufers über ſich ſelbſt vor das Synedrium zu bringen, kümmern ſie ſich um dieſe, die ihnen keinen Stoff zur Anklage bot, gar nicht mehr, ſondern nehmen nur die Antworten ſeiner Demuth her und wollen auf Grund derſelben ſeine Taufe anklagen. „Was taufeſt du alſo, wenn du nicht Chriſtus, noch Elias, noch der Prophet biſt?“ Für die Zeit des Meſſias war nämlich eine allgemeine Luſtration verheißen (Ezech. 46, 25. „Effundam super vos aquam mundam“ etc.), dieſe aber ſollte nach ihrer Meinung nur Einer von dieſen dreien verrichten. Es liegt alſo indirekt eine Anklage über angemaßte Gewalt darin. Sie ſehen dieſe Taufe als etwas Hochwichtiges an — ſie verſtehen weder die Johannestaufe, noch die Reinigung durch den Meſſias.

v. 26. Nun erklärt ſich Johannes über ſeine Taufe. Es ſei nicht die vollendete Reinigung, ſondern nur die Vorbereitung. Das drückt er ſo aus: „Ich taufe nur in Waſſer.“ Wie das Waſſer das ſchwere und träge Element iſt, und wie es nur äußerlich und oberflächlich zu reinigen vermag, ſo iſt auch die Taufe mit Waſſer nur eine niedere; ſie bringt nicht hinein in die Seele, ſie wäſcht nur von Außen und kann alſo die geiſtige Reinigung nur bedeuten. Es war eben nur ein Symbol, welches das Bedürfniß der Reinigung erwecken und die Reinigung ſelbſt verkünden ſollte. Den Gegenſatz hiezu, den Johannes bei Matth. (3, 11) auch deutlich ausſpricht, iſt die Taufe mit dem heil. Geiſte und mit Feuer.

Hiemit waren eigentlich alle Fragen, die dem Vorläufer geſtellt wurden, beantwortet, dem Synedrium und ſeinen Geſandten genug

gethan. Aber er ſagt ihnen nun auch, um was ſie nicht fragen, er benützt die Gelegenheit, bei der er ſich ſelbſt erniedrigt hat, Chriſtum zu verkünden und zu erhöhen. Er ſetzt bei: „Mitten unter euch aber ſteht, den ihr nicht kennet.“ Er verkündet den Erlöſer ſchon als gegenwärtig, als mitten unter ihnen. Aber beſonderes Kennzeichen gibt er keines an; er ſagt dadurch, daß ſeine Erſcheinung nicht eine auffallende ſei, wie ſie die ſtolzen Juden wohl erwarteten. Ja er verkündet Ihn geradezu als den Unbekannten — wie ſich das ja in ſeinem ganzen Leben und gerade unter den Juden erwahrte: mundus eum non cognovit. Zugleich liegt darin eine Demüthigung der Juden. Sie hatten ja Jahrhunderte auf den Kommenden gewartet und hatten alle Kennzeichen aufs Genaueſte in der Offenbarung und ihrer Lehre — beſonders waren es dieſe Vornehmen und Gebildeten, denen nicht das Mindeſte vom Geſetz entging. Und doch kannten ſie Ihn nicht, der mitten unter ihnen war, als Einer von Allen.

v. 27. Nun verkündet er deſſen Größe und Würde im Vergleich mit ſich ſelbſt, und wieder auf eine Weiſe, daß er ganz dagegen verſchwindet. Erſtens verkündet er Ihn als den Erwarteten — „Der iſt's, der nach mir kommen wird“ — und wie er ſich ſelbſt früher nur als den Vorläufer charakteriſirt hat, ſo charakteriſirt er nun dieſen κατ' ἐξοχήν als ſeinen Nachfolger, der alſo der Eigentliche, der Rechte iſt, zu dem er ſich nur wie der Herold, wie der Morgenſtern vor dem Tag verhält. Zweitens verkündet er Ihn aber als denjenigen, der ihm zuvorgekommen, der ihm der Würde und Zeit nach vorgeht. Endlich drückt er ſeine Inferiorität gegen denſelben durch ein Bild aus, das ſeine tiefſte Demuth bekundet: „Dem ich nicht werth bin die Schuhriemen aufzulöſen.“ Das bedeutet den niedrigſten Sklavendienſt (Chrys.). Und da die Schüler ihren Meiſtern alle Knechtesdienſte leiſteten, ſo heißt es näher: ich bin nicht werth ſein niedrigſter Schüler zu ſein. Und doch war er der Größte derer, die vom Weibe geboren ſind!

v. 28. Schluß der Erzählung. Der Evangeliſt gibt noch den Ort der Begebenheit an; es iſt dieß die Sicherheit und Genauigkeit des Hiſtorikers, gleichſam ein urkundliches Siegel, wodurch dieſes glänzende Zeugniß vor den Behörden Israels unläugbar erhärtet wird. Es war dieß nämlich nicht in einem Winkel geſchehen (Chrys.), ſondern zu Bethanien, wo Johannes zu taufen pflegte, wohin alſo Jeruſalem

und Judäa und die ganze Umgegend hinausſtrömte (Matth. 3, 5). Dieſe Leſeart hatten vor Origenes „σχεδὸν πάντα τὰ ἀντίγραφα“; aber da er Bethanien an Ort und Stelle nicht mehr fand, ſo entſchied er für die Leſeart Bethbara. Dieſe hatten zu Chryſoſtomus Zeiten „τὰ ἀντίγραφα ὅσα ἀκριβέστερον ἔχει“. Aber wie leicht konnte nicht der Name des Ortes in jenem Strudel der Zerſtörung untergehen!

Zweites Zeugniß Johannes d. T. 29—34.

Aeußerlich ſchließt dieſes Zeugniß an das frühere ſich an, weil es um einen Tag ſpäter gegeben wurde. Aber an Gehalt iſt es größer und bedeutender. Denn ſprach Johannes dort über Chriſtus faſt nur negativ — kündete er Ihn nur als den Unbekannten an, ſo ſpricht er hier ſein eigenes hohes Wiſſen über denſelben aus und legt ausführlich die Gelegenheit und die Weiſe, wodurch er dazu gelangte, dar.

v. 29. Altera die, am nächſten Tage (nicht eines andern Tages, Klee.) — dieß ſchließt unſere Erzählung eng an die frühere an und geſtattet nicht, etwa die Taufe ſammt der Verſuchungsgeſchichte dazwiſchen zu ſchieben. Johannes ſah Chriſtum wieder zu ſich herankommen. Dieß erklärt ſich auch ganz leicht und natürlich. Sogleich nach der Taufe hatte Jeſus in die Wüſte ſich zurückgezogen und kämpfte jenen Kampf, mit dem Er recht eigentlich ſeinen Meſſiasberuf antrat. Nun im Begriffe öffentlich aufzutreten, begab Er ſich wieder an den Ort, wohin die religiöſe Bewegung vieles Volk führte, um hier nochmal das Zeugniß des Vorläufers zu empfangen und ſeine erſten Verbindungen anzuknüpfen, wie es den folgenden Tag wirklich geſchah. Das Zeugniß des Johannes lautet dießmal: „Sieh da das Lamm Gottes, das die Sünden der Welt wegnimmt!“ Dieſes Bild von Chriſtus iſt ſchon an ſich höchſt bezeichnend. Denn es drückt ſeine Schuldloſigkeit und harmloſe Sanftmuth bis zum Tode treffend aus. Aber Er war überdieß unter dieſem Bilde von der Prophezie und dem Typus des A. T. verkündet. Bekannt iſt ja das Wort Isai. 53, 7: „Sicut ovis ad occisionem ducetur, et quasi agnus coram tondente se obmutescet“ etc. Ferner hatte das Oſterlamm eine deutliche Beziehung auf Ihn, die im N. B. Joh. (19, 36) und Paulus (I. Cor. 5, 7) anerkennt; daher Chriſtus bei Petrus (I. ep. 1, 19) ἀμνὸς ἄμωμος, in der Apokalyp.

häufig ἄρνιον — τὸ ἐσφαγμένον (13, 8) genannt wird. Wenn alſo Johannes Chriſtum das Lamm nennt, ſo iſt es nicht bloß Bild der Reinheit und Sanftmuth, ſondern es iſt eine Anſpielung auf ſeinen Opfertod und bezeichnet Ihn als heiliges Opfer, vorzüglich als Paſchaopfer. Dieß iſt noch näher beſtimmt durch den Beiſatz agnus Dei. Es will ſagen, es ſei nicht nur überhaupt ein heiliges Opfer, ſondern dasjenige, an dem nichts irdiſch und menſchlich iſt; das Gott auf beſondere und einzige Weiſe angehört, weil Er es ja ſelbſt bereitet und aus der ganzen Welt für ſich auserſehen hat.

Wenn das das Verhältniß dieſes Opfers zu Gott bezeichnet, ſo bezeichnet der Satz: „qui tollit peccatum mundi“ auch ſein Verhältniß zur Welt. Die Sünde erſcheint hier als eine große Geſammtmaſſe, die von der Urſünde ausgegangen und an die ſich alle Sünden der Welt gehängt. „Tollere,“ ſowie αἴρειν, heißt ſowohl: auf ſich nehmen, als: hinwegnehmen (Beweis bei A. Maier). Es iſt etwa nicht bloß ein Hinwegſchaffen der Sünde durch Lehre, Beiſpiel ꝛc., kurz durch bloß moraliſches Einwirken, ſondern dadurch, daß der Heilige ſelbſt die Schuld auf ſich nimmt und als Opfer tilgt. Es iſt offenbar eine Anſpielung auf Isai. 53, 4. 5: „Vere languores nostros ipse tulit, et dolores nostros ipse portavit“ etc. eine Stelle, die oft genug als meſſianiſch im N. B. erſcheint (cf. Act. 8. I. Petr. 3, 24). Auch die Bedeutungen von „Aufſichnehmen“ und „Hinwegnehmen“ ſpielen gerne ineinander (cf. Matth. 8, 17). So haben wir alſo gleich vom Anfang aus dem Munde des Täufers einen Ausſpruch nicht bloß über die ſtellvertretende Wirkſamkeit Chriſti überhaupt, ſondern von ſeinem ſtellvertretenden Opfertod — eine Einſicht in das Weſen Chriſti und ſeines Werkes, die den Apoſteln erſt lange nach dem Tode Chriſti klar wurde. Wie ſollen wir uns das erklären? Natürlich und übernatürlich. Gewiß gab es deutliche Stellen des A. B., die den ſtellvertretenden Opfertod Chriſti ausſprachen (z. B. Isai. 53), ſo daß die Idee der Genugthuung den Weiſen wohlbekannt war. Ueberdieß aber war Johannes ſelbſt Prophet, der größte der Propheten, und gerade über Chriſtus mit beſondern Offenbarungen Gottes begnadet. Es wird deßwegen keineswegs behauptet, daß er ein klares Wiſſen von der Art und Weiſe dieſes Opfertodes gehabt habe. Merkwürdig übrigens iſt, wie die Idee des leidenden Erlöſers ſo zu ſagen an die Spitze des Johann. Evangeliums

tritt. — Noch ein Zug: nicht bloß den Erlöser Israels ſieht er in dem Lamme Gottes, ſondern den Erlöser der Welt — alſo Erlöſer — Sündenerlöſer — der Welt — durch den Opfertod des Heiligen!

v. 30. Johannes bezieht ſich auf ſein früheres Zeugniß über die höhere Natur Chriſti zurück. Es iſt dieß das öfter wiederholte Räthſelwort des Täufers, das der Evangeliſt bereits im Prolog (v. 15) anticipirte, hier aber unmittelbar mit Hinweiſung auf den Gegenwärtigen geſprochen, den er ja eben als den Leidenden erblickt.

v. 31. Nun erklärt der Täufer, woher er dieſe erhabene Kenntniß über Ihn habe. Es iſt nicht ſein eigenes, bloß natürliches Wiſſen, das weist der Täufer ausdrücklich von ſich ab: „Und ich hatte Ihn nicht gekannt.“ Allerdings war Johannes ein leiblicher Verwandter Chriſti, aber er brachte ja ſein Leben in der Wüſte zu; auch iſt hier nicht von einer bloß perſönlichen Kenntniß oder Bekanntſchaft die Rede, ſondern von einer, die weit höher ſteht als Fleiſch und Blut. Hingegen iſt dieſe Erkenntniß im Zuſammenhang mit ſeinem ganzen Vorläuferberuf; „aber damit Er vor Israel offenbar würde, darum kam ich mit Waſſer taufend.“ Der prophetiſche Beruf des Johannes, der ſich in ſeiner Waſſertaufe am beſtimmteſten ausſprach, hatte eine zweifache Seite: die Vorbereitung der Herzen auf den Kommenden, und das Hinweiſen auf Ihn, oder das Einführen desſelben in die Welt. Während die Synoptiker nur vorzüglich die moraliſche Seite dieſes Berufes hervorheben, legt der Täufer und aus ſeinem Munde der Evangeliſt ein beſonderes Gewicht auf die dogmatiſche, d. i. das Aufdecken der Perſon und höhern Würde Chriſti vor den Augen der Welt; es erſcheint hier geradezu als der Zweck der Taufe des Johannes. Chriſtus ſollte dadurch aufgedeckt werden, weil Er ſelbſt zu ſeiner Taufe kam und eben hier jene Erſcheinung Statt hatte, die dem Täufer die zweifelloſe Erkenntniß Chriſti brachte, und durch ihn dem ganzen Volke.

v. 32. Das Zeugniß des Täufers wird wieder mit feierlicher Ankündigung gebracht: „Et testatus est Joannes dicens.“ Er meldet die Erſcheinung, die bei der Taufe Chriſti ſich ereignete — nicht die ganze, ſondern nur das Weſentlichſte davon, was in ihm die Ueberzeugung von der Würde und dem Amte Chriſti hervorbrachte: das Herabkommen des hl. Geiſtes. Drei Dinge hebt der Täufer an der Erſcheinung hervor: das Herabkommen des hl. Geiſtes, ſeine Taubengeſtalt, ſein

Weilen auf Chriſtus. Während nämlich die, welche im A. B. Gottes Geſandte waren, nur das Symbol der Geiſtesweihe, die Salbung, erhielten, kam über dieſen die weſenhafte Salbung, das Prinzip göttlicher Kraft und göttlichen Lebens, der hl. Geiſt ſelber; und während jene nur etwa eine Einwirkung desſelben verſpürten, iſt Er in dieſem in weſenhafter Fülle. Dieß iſt die wahre Geiſtesweihe. Daraus erklärt ſich auch, daß er wie eine Taube über Ihn herabkam, d. h. etwa nicht im Fluge oder herniederſchwebend gleich einer Taube, ſondern wie Lukas ſich ausdrückt: σωματικῷ εἴδει. Wie Chriſtus wahrhaft in dem unſichtbaren Jenſeits und in dem ſichtbaren Dießſeits wohnte, Gott und Menſch war, ſo ging auch die Chriſtusweihe an Ihm nicht bloß in geiſtiger Verborgenheit, ſondern in ſichtbarer Wirklichkeit vor. Der Geiſt bediente ſich dieſer ſymboliſchen Hülle, wie Er am Pfingſttage gleich Feuerzungen herabkam. Nun zeigt der Vogel ohnehin das Rege, Geiſtige, Lebendige an, und iſt beſonders die Taube das Bild der Reinheit und Heiligkeit, wie ja Chriſtus auch den Apoſteln gebietet: Estote simplices sicut columbae, und daher das Bild des h. Geiſtes, wie das Lamm Bild Chriſti (ſ. überhaupt die Verwandtſchaft beider Thiere in den altteſt. Opfern); er galt aber auch ausdrücklich als Symbol des hl. Geiſtes.

Während endlich die Begeiſterung des hl. Geiſtes die Organe der Offenbarung des A. B. nur in einzelnen Augenblicken ergriff, „weilte der Geiſt über Chriſtus"; ſo wurde ſein ganzes Leben auch nach der bloß menſchlichen Seite in die höhere Sphäre unmittelbarer Gottesoffenbarung erhoben, alles was Er ſprach und that, war Wort und Werk des Geiſtes Gottes, wie es in den Evangelien auch erſcheint. So z. B. bei der Verſuchung Matth 4, 1; 12, 28 u. ſ. w. Nun iſt noch zu erörtern, wie das τεθέαμαι zu verſtehn; ob von einer bloß geiſtigen Viſion (Origenes: θεωρία νόητος; Theodoret: κατά τινα θεωρίαν πνευματικήν u. A.), oder von einer wirklichen äußern Erſcheinung? Das erſtere widerlegen die übrigen Berichte, namentlich Lukas. Aber das kann mit allem Rechte behauptet werden, daß es nicht eine klar geſehene Erſcheinung vor der ganzen Menge, ſondern zunächſt nur für Chriſtus und den Täufer war. Denn erſtens ſagen alle Evangeliſten von einer allgemeinen Wahrnehmung nichts. Dann würde Johannes der Täufer es in dieſem Falle nicht als etwas, was

er geſehen, hervorheben, er würde ſagen: ihr habt es geſehen. Endlich iſt die Erſcheinung wohl für Chriſtus und den Täufer von der höchſten Wichtigkeit (Lukas hat geradezu nur Anrede Chriſti); hingegen iſt es der ganzen Geſchichte Jeſu Chriſti höchſt angemeſſen, nicht mit dieſer leuchtenden Erſcheinung in die Oeffentlichkeit gleichſam geſtürzt zu werden, als vielmehr aus der ſtillen Verborgenheit Glauben zu ſuchen und zu finden. Der Täufer ſollte von Ihm Zeugniß geben und dazu kam die Erſcheinung. Für das Volk mag es etwa eine halbdunkle Erſcheinung geweſen ſein, wie jene Gottesſtimme 12, 28.

v. 33. Nun kommt die Deutung der Erſcheinung. Ausdrücklich lehnt ſie der Täufer auch hier von ſich ab; er brachte ſie nicht etwa ſchon fertig mit zu der Erſcheinung — „ich hatte Ihn nicht gekannt"; er leitet dieſelbe von unmittelbarer Gottesoffenbarung ab: „Der mich ſandte, der hat mir geſagt" — er ſagt nicht geradezu Gott, um anzudeuten, wie dieſe Gottesoffenbarung unmittelbar mit ſeiner Sendung zuſammenhänge. Der Inhalt dieſer Offenbarung iſt: „Ueber welchen du den hl. Geiſt herabkommen und über Ihm weilen ſiehſt, der iſts, welcher mit dem hl. Geiſte taufet." Hier iſt das Herabkommen des hl. Geiſtes über Chriſtus und die Geiſtestaufe durch Chriſtus im engſten Zuſammenhange. Iſt auch natürlich. Die Geiſtestaufe iſt die durchgreifende Erneuerung der Welt in Reinigung und übernatürlicher (geiſtiger) Belebung. Nur Derjenige kann ſie vornehmen, in dem ſelbſt die Quelle übernatürlicher Belebung, der Geiſt Gottes, in aller Fülle weilt. Dieß aber iſt die wahre Chriſtusweihe, die auf Chriſtus im Moment der Taufe herabkam. Wohl war Er von Natur aus mit Gott verbunden, da er nicht nur Menſchenſohn, ſondern auch Gottesſohn war. Aber ſo gut es in jedem Sinn wahr iſt: **Verbum caro factum est**, ſo gut war in Chriſtus auch ein menſchlicher Fortſchritt, der mit dieſer Geiſtesweihe ſowohl für ſeine Perſon als für das Geſchlecht vollendet wurde.

Der Widerſpruch des **non noveram eum** mit **Matth. 3, 14** löst ſich leicht. Wohl erkannte Johannes etwas Höheres, als er ſelbſt war, aber die wahre Erkenntniß ſeiner Perſönlichkeit und ſeines Amtes wurde ihm erſt durch dieſes Zeichen.

v. 34. Schluß: Nochmals verſichert Johannes, daß er es ſah, daß er dafür als Zeuge vor die ganze Welt hintrete. Inhalt des Zeug-

niſſes: Daß Jeſus der Sohn Gottes ſei; das iſt nun nicht bloß Meſſias = alſo Amtsname, ſondern Weſensbezeichnung, und zwar die allerbeſtimmteſte. Sein Wiſſen ging alſo tief, bis in die Natur Desjenigen, der mit dem hl. Geiſte taufen kann. So iſt die Einſicht des Johannes über den Erlöſer, wenigſtens in der ſpätern Zeit ſeines Wirkens, eine wahrhaft vollendete und ſein Zeugniß iſt die wahre Aufſchrift des ganzen Evangeliums.

Drittes Zeugniß des Täufers; Chriſti erſte Jünger. 35 — 51.

Der Inhalt dieſes Stückes iſt: ein erneuertes Zeugniß Johannes des Täufers. Daraus geht das erſte Anſchließen einiger heilsbegierigen Männer hervor, die ſeine erſten und zum Theil tüchtigſten Jünger werden. Damit verbunden iſt die erſte dauernde Erkenntniß des Meſſias und ſeine erſte Kundgebung vor den Jüngern als ſolchen, aber gleichfalls nur andeutend und räthſelhaft. Es beſteht zwar aus mehrern kleinen Begebenheiten, aber alle ſind ſie wohl verkettet.

v. 35. 36. Auch dieſes Zeugniß iſt wieder nur einen Tag von dem frühern entfernt; dieſe Bemerkung zeigt, wie genau Zeit und Ort dem Evangeliſten noch gegenwärtig ſind — ein Zug, der durch das ganze Evangelium hindurchgeht; zeigt auch, wie ſchnell an das Zeugniß des Johannes die erſten Früchte des Reiches Gottes ſich anſchließen. Da befand ſich alſo Johannes in Geſellſchaft von zweien ſeiner Schüler. Es hatte ſich um den Mann Gottes ein Kreis ernſter und heilsbegieriger Männer geſammelt, aber nicht alle waren derſelben Gemüthsart. Einige ließen ſich an dem Lichte des Johannes genügen, ja empfanden in ihrem rauhen altteſtamentlichen Geiſte ſogar Eifer- und Tadelſucht bei der Milde und den Fortſchritten Chriſti (Jo. 3. Matth. 9). Andere aber, im rechten Geiſte ihres Meiſters, empfanden ein höheres Sehnen in ihrem Herzen und folgten der Weiſung ihres Meiſters nach der höhern Befriedigung. Solche waren die Beiden, die eben jetzt bei Johannes ſtanden. Johannes benützt dieſe Gelegenheit wieder auf den vorüberwandelnden Jeſus hinzuzeigen. Johannes zeigt auf Ihn mit den Worten: „Seht das Lamm Gottes!“ Wie er dem Volke und dem Synedrium gegenüber keineswegs ſeine Ehre ſuchte, ſondern ſich erniedrigte, um Chriſtum zu verkünden, ſo ſucht er auch keineswegs ſeine

Jünger an ſich zu feſſeln, ſondern zeigt ihnen das wahre Licht, ohne ſie jedoch von ſich zu weiſen und direkt zu Ihm zu ſchicken; das iſt nicht Werk des Menſchen ſondern der Gnade und des eigenen Seelendranges. Bemerkenswerth iſt auch, wie er dieſen gegenüber keineswegs die hohe Natur Chriſti beſonders hervorhebt, noch weniger zeitlichen Gewinn verheißt, ſondern Ihn nur das Lamm Gottes nennt; Denjenigen, der nicht beſtimmt iſt eine glänzende Rolle in der Menſchheit zu ſpielen, ſondern ſich lautlos als Opfer hinzugeben, um von den Sünden zu erlöſen. Der Lehrer ſetzt hiemit in ſeinen Schülern eine Hochherzigkeit voraus, wie ſie wohl nicht Vielen jener Zeit eigen war.

v. 37. Und gerade das iſt es, was ſie anzieht; ſie hören ſeine Rede und folgen Jeſu. Sie fühlen keinen Schrecken, dem äußerlich Aermſten und Hülfloſeſten ſich anzuſchließen; ſie beſinnen ſich auch nicht lange, ſondern gehen Ihm, von heiliger Sehnſucht gezogen, nach. Es war der erſte Zug der Gnade und von ihrer Seite die erſte Folgeleiſtung.

v. 38. Sie folgen nur ſchüchtern und wagen es nicht, Ihn anzurufen. Nun wendet ſich Jeſus um, ſieht ſie nachwandeln und fragt ſie: Was ſuchet ihr? Er thut dieß natürlich nicht, um ſich zu belehren, ſondern weil Er ſie ſucht, fragt Er, was ſie ſuchen. Er hatte ſie äußerlich nicht gerufen, ſondern hatte die Gnade im Innern und den Johannes von Außen wirken laſſen. Nun aber, da der erſte Schritt geſchehen, wendet Er ſich liebevoll zu ihnen und redet ſie an. Aber Er ladet ſie nicht geradezu ein, Ihm nachzufolgen, ſondern will ihnen vor der Hand bloß das Herz erſchließen und Gelegenheit geben, ihrer unbeſtimmten Sehnſucht Worte zu leihen.

v. 39. Sie reden Ihn an mit dem Titel „Rabbi", der überhaupt ein Ehrentitel war, vorzüglich aber den Lehrern gegeben wurde — ſie bekennen ſich gleichſam als ſeine bereitwilligen Schüler. Ihre Antwort iſt die einer liebenswürdigen Beſcheidenheit, nichts als die Gegenfrage: „Wo wohneſt du?" Sie rücken nämlich nicht bloß mit keinen zudringlichen Fragen und Forderungen heraus, ſie wagen nicht einmal Ihn um etwas zu bitten; es iſt nur der beſcheidene Wunſch Ihn kennen zu lernen; damit aber wollen ſie nicht warten, bis Er ſich etwa öffentlich zeigt, ſondern ſie wollen Ihn ſuchen in ſeiner Herberge, um öfter bei Ihm zu ſein.

v. 40. Die Antwort des Herrn gewährt ihnen mehr, als sie verlangen; Er zeigt ihnen nicht nur seine Wohnung an, sondern ladet sie gleich ein; aber nicht schon seine Jünger zu sein, sondern vorerst nur seine Wohnung zu besuchen. Nun folgen sie Ihm augenblicklich und bleiben bei Ihm desselben Tages. Mehr braucht der Evangelist nicht zu melden, nichts von dem, was sie sahen und hörten; nur daß Er sie freundlich an sich zog und freundlich bei sich behielt; und nur daß sie gerne bei Ihm weilten, so lange sie unmittelbar konnten. Das genügt, denn es zeigt seine Gnade und ihre Befriedigung und Freude bei Ihm. — Er setzt noch bei: „Es war aber ungefähr um die zehnte Stunde." Es zeigt dieß wieder jene Vertrauen erweckende Genauigkeit, die Tag und Stunde weiß; überdieß das hohe Interesse des Evangelisten, dem noch im späten Alter alle Umstände lebendig vor der Seele stehen. Vielleicht will er durch diese Angabe noch andeuten, daß sie ein gutes Stück Zeit beim Herrn zugebracht haben. Man weiß nicht genau, ob der Evangelist von Mitternacht (wie nach röm. Sitte; s. Hug), oder von Morgen an (jüdisch) die Stunden rechnet; ob es also c. 10 oder 4 Uhr ist; man wollte diese Stelle als Beleg für die erstere Ansicht brauchen (aber auch 19, 14). — An diese erste Zusammenkunft knüpft sich alsbald eine zweite Begebenheit: die Anwerbung des Petrus. 40—42.

v. 41. Die Erzählung leitet der Evangelist mit der Bemerkung ein, der eine von den beiden Genannten sei Andreas, der Bruder des Simon Petrus, gewesen. Wer war wohl der Andere? Kaum zu zweifeln, daß es Johannes selbst war, der mit zarter Demuth im ganzen Evangelium sich selbst niemals nennt, als höchstens umschreibend. Den Andreas aber nennt er als Bruder des Simon, weil dieser Umstand den natürlichen Uebergang zu der folgenden Erzählung bildet.

v. 42. Dieser fand zuerst seinen Bruder Simon. Daß er ihn „als der erste" fand, deutet an, daß sie beide, vom Drange der Mittheilung getrieben, den Simon gesucht haben. Sie wollten den gefundenen Schatz nicht in sich verschließen und namentlich den Simon zum Theilnehmer machen. Seine Mittheilung an Simon lautet einfach: „Wir haben den Messias gefunden." Messias, der Gesalbte, war wohl der Königsname überall, doch der Messias κ. ἐξ. ὁ Μ., war der erwartete Erlöser. Dieses Bekenntniß zeigt uns den Gegenstand und

die Wirkung jener erſten Unterredung mit Jeſus. Der Glaube an Ihn als den Verheißenen hatte bereits das Herz der Jünger ergriffen, Andreas bekennt Ihn laut und ſucht für dieſes Glück eine theilnehmende Seele. Man darf ſich dieſen Glauben freilich nicht als einen klaren und vollkommnen denken, dazu war noch eine lange Offenbarung und Erziehung nothwendig, aber es iſt ein kräftiger und freudiger Anfang.

v. 43. Es bleibt auch nicht bei dieſer Mittheilung von Seite des Andreas, und nicht bei der bloßen Kenntniß von Seite des Simon, ſondern dazu geſellt ſich die Sehnſucht, ſelbſt zu ſehen und zu ſchöpfen. Sie wollen nicht etwa Weiteres abwarten, ſondern jener führt dieſen zu Chriſtus und er folgt. Chriſtus ſieht ihn an — es iſt nicht bloß äußerliches Anſchauen, ſondern ein Durchſchauen, bei dem er ſowohl ſeine Natur als ſeinen Beruf im Reiche Gottes mit allſehendem Blicke erkennt. Dieß ſpricht Er auch aus mit den Worten: „Du biſt Simon, Sohn Jona; du wirſt Kepha heißen.“ In dem erſten Ausſpruche offenbart Chriſtus ſeine Kenntniß der Perſon und der Abkunft des Simon. Dieſer Name iſt aber zugleich eine Definition deſſen, was Simon bis jetzt iſt, offenbart ſeinen Stand, ſeinen Beruf und ſeine Würde in der Welt. Er iſt eben der Sohn eines Juden, nicht mehr und nicht minder; ſeiner Würde nach gerade ſo ſchlecht und recht wie ſein Vater Jona. — Der andere Ausſpruch aber: „Du wirſt Petrus heißen“ kündet eine große glückliche Veränderung voraus. Die Veränderung des Namens iſt in der Geſchichte der Offenbarung ohnehin ſtets ein bedeutendes Ereigniß. Wie bei den hh. Patriarchen Abraham und Iſrael, zeigt es in der Regel eine hohe Veränderung von Stand und Würde an. Ohnehin iſt dem Orientalen der Name nicht bedeutungslos, ſondern Bezeichnung des Weſens, eine bedeutungsvolle Hieroglyphe. Um ſo mehr der Name, den der Allſehende ſchöpfet. Er bezeichnet den Charakter Petri und deſſen hohen Beruf im Reiche der Gnade. Der Herr durchſchaute ſeine Tüchtigkeit, die Willigkeit ſeines Glaubens und die Kraft ſeiner Liebe. Allerdings war beides noch mit irdiſchen Schlacken behaftet, aber einſt, wenn dieſe abgefallen, wird es daſtehen in unbeugſamer Feſtigkeit. Wegen dieſer herrlichen übernatürlichen Kraft kann er „der Fels“ heißen. Es iſt aber zugleich Bezeichnung ſeines einſtigen Berufes, denn er ſoll den unüberwindlichen Grund der Kirche abgeben. Beides iſt jetzt noch nicht der Fall; es braucht

noch eine gute Zeit und eine tüchtige Schule, bis Christus sagen kann: du bist Petrus. — Die griechische Uebertragung des Messiah und Kepha verrathet die griechischen Leser des Evangeliums.

v. 44. Bisher hatte sich Christus in den südlichen Jordangegenden aufgehalten, des folgenden Tages wollte er nach Galiläa. Obwohl der verachtetste Theil des Landes, war es doch bestimmt, der ergiebige Acker des Reiches Gottes zu werden; und gerade hier wollte der Herr seine ersten Kräfte sammeln und den ersten Strahl seiner Offenbarung leuchten lassen. Bereits war darauf vorgearbeitet, denn die primitiae seiner Jünger waren Galiläer (überhaupt alle, außer, wie es scheint, Judas der Mann von Karioth). Hier fand er den Philippus und sagte: „Folge mir!“ Er ist der erste, den er ausdrücklich beruft, und wir müssen wohl annehmen, der Herzenkenner habe jene Weise angewendet, die der Beschaffenheit eines Jeden die angemessenste war. Für die Andern genügte das stille Einwirken seiner Gegenwart oder die Ueberzeugung von seiner Christuswürde, um sie vorläufig anzuziehen. Er bedurfte einer bestimmten und kräftigen Anregung von Außen, mit der die inwendige Gnade natürlich mitgesetzt ist.

v. 45. Gibt den äußern Zusammenhang dieser Begebenheit mit der frühern; äußerlich bestand schon ein Band zwischen Philippus und den erstberufenen Aposteln, da sie Landsleute waren. Es war aber Bethsaïda (*Βηθσαϊδά*, nach dem Hebräischen בֵּית צַיִד) nur ein unbedeutender Fischerflecken am galiläischen Meer.

v. 46. Auch Philippus ist von seinem Glücke so ergriffen, daß er es nicht in sich verschließen kann, sondern einem Gleichgesinnten mitzutheilen strebt. In diesem Sinne steht: „Er fand den Nathanael“; nämlich nicht zufällig, sondern er hatte ihn aufgesucht. Von Nathanael wird 21, 2 gesagt, daß er von Kana war und zu den Aposteln gehörte. Da er im Apostel-Katalog (Matth. 6. Marc. 3) nicht vorkömmt mit dem Philippus aber immer Bartholomäus erscheint, so ist es nicht unwahrscheinlich, daß dieser mit Nathanael eine und dieselbe Person und Bartholomäus bloß der Geschlechtsname sei, wie Simon Bar Jona, Bartimäus (*υἱὸς Τιμαίου*) (Marc. 10, 46). Diesem kündet er freudevoll seinen Glauben an, ähnlich wie oben Andreas dem Simon, doch mit einigen charakteristischen Unterschieden. „Wir haben gefunden, den Moses in dem Gesetze geschrieben hat und die Propheten.“ Man sieht,

er hat nicht bloß auf das Wort oder den Eindruck hin geglaubt, sondern er hat nach Moses und den Propheten geprüft und daraus die Ueberzeugung gewonnen, Jesus sei der Verheißene. So wenig nun eine solche Prüfung tadelnswerth ist, so sind doch jene Gemüther, die dem Herrn gegenüber solcher Prüfung nicht bedürfen, die edleren und für die höhern Wahrheiten unmittelbarer empfänglich. Wirklich scheint sich aus manchen kleinen Zügen in unserm Evangelium zu ergeben, daß Philippus ein dem hartgläubigen Thomas verwandtes Gemüth hatte (6, 5. 7; 14, 8 sq.). Er bezeichnet auch die Person des Gefundenen: „Jesum den Sohn Josephs von Nazareth." Darin ist jedenfalls keine Spur, daß er jetzt schon eine Einsicht in die göttliche Natur Christi hat; er unterscheidet sich zwar von der Menge darin, daß er in Ihm den Messias erkennt und bekennt, im Uebrigen aber hält er Ihn für den Sohn Josephs, wie Alle. Doch findet er daran kein scandalum, wie die Uebrigen. — Aus der Stelle sieht man deutlich, daß man auch im Moses ausdrückliche Verkündigungen Christi anerkannte (z. B. Deut. 18).

v. 47. Nathanael antwortet mit einer verwunderten Frage: „Kann von Nazareth auch etwas Gutes kommen?" (Augustinus nimmt es eher als einen Affirmativsatz.) Darin liegt zweierlei. Einmal die geringe Meinung, die er von Nazareth hat — es erscheint hier nicht undeutlich als der verachtetste Winkel der verachtetsten Landesprovinz. Nicht bloß keinen Messias sondern überhaupt nichts Gutes erwartet er von Nazareth. Aber gerade so taugte es in die göttliche Oekonomie; Er, der in der That aus der Stadt Davids stammte, erschien äußerlich als *Ναζωραῖος*, damit schon der Name, der nach obigem Urtheil sicherlich kein Ehrenname sein kann, seine Niedrigkeit bezeichne. — Dieß Urtheil verräth uns aber auch den Charakter des Nathanael. Er ist von den Vorurtheilen seiner Zeit und Nation nicht frei und vorschnell im Urtheil. Dieß ist aber nur ein Zug seiner offenen, leicht empfänglichen und keineswegs rückhältigen Natur. Philippus demonstrirt nicht lange, verweist ihn auf den kräftigsten Beweis, die eigene Anschauung.

v. 48. Das Vorurtheil hatte Nathanael keineswegs von Christo abgehalten, sondern er kam. Jesus sieht ihn herankommen und begrüßt ihn mit einem großen Zeugniß: „Siehe, wahrhaft ein Israelit, in dem kein Falsch ist!" Wahrhaft einen Israeliten nennt Er ihn im

ſtillen Gegenſatze zu jenen, die es nur ſcheinbar, nur äußerlich, dem Stamm und Namen nach ſind. „Denn nicht im Auswendigen iſt der Jude . . ſondern im Verborgenen“ (Rom. 2, 28). Und als Charakteriſtikum des wahren Israeliten kommt die Verſicherung: in dem kein Falſch iſt; nämlich jene Geradheit des Charakters, die keinen Schein und keine Verſtellung kennt.

v. 49. Nathanael iſt von dieſem Lobe keineswegs beſtochen, und ſieht in den gerühmten Vorzügen noch keineswegs einen Beweis des Tiefblickes Chriſti. Daher gibt er weder Beifall noch Widerſpruch, ſondern forſcht einfach: „Woher kennſt du mich?“ Jeſus gibt ihm nun einen Beweis ſeines weder von Zeit noch Ort beſchränkten Wiſſens. Er ſieht ihn nicht bloß jetzt, nachdem ihn Philippus gebracht, ſondern „ehe Philippus ihn rief“, und weiß auch den Ort: „Unter dem Feigenbaum.“ Die Juden pflegten gern unter Feigenbäumen zu beten und zu meditiren, daher wollte man auch von dem Nathanael Aehnliches vermuthen — doch bleibt es nur Vermuthung. Jedenfalls verſchwindet dem Nathanael jede Vorſtellung von einer Zufälligkeit und einem bloß gewöhnlichen Zuſammenkommen. Ja er iſt ſo ergriffen, daß man mit Recht vermuthen kann, Chriſtus bezeichne hiemit einen für den Nathanael ſehr bedeutſamen Moment.

v. 50. Die Wirkung zeigt ſich augenblicklich in dem herrlichen Glaubensbekenntniß Nathanaels: „Du biſt Gottesſohn, du der König von Israel!“ Es iſt ein tiefer Blick in ſeine Natur und in ſein Amt. Er kam den filius Joseph zu ſehen, als welchen Philippus den Gefundenen verkündet hatte, und bekennt, von jener Offenbarung ergriffen, den Sohn Gottes. Man ſieht daraus einerſeits die bereitwillige Beweglichkeit ſeines Herzens, andrerſeits das Wirken der Gnade. Zugleich bezeichnete er Ihn als „König von Israel“ — eine Umſchreibung des Meſſias, die ſich nicht über den Volksglauben erhebt. Wenn es daher auch ein ſchöner Funke des Glaubens iſt, ſo iſt er doch keineswegs das volle Licht.

v. 51. Dieß ſpricht auch Jeſus aus. Es iſt ein Glaube in Folge einer Offenbarung — das erkennt Jeſus an und lobt es: „Weil ich dir ſagte, ich habe dich geſehen unter dem Feigenbaum, glaubſt du.“ Aber es iſt keineswegs das Höchſte; „du wirſt Größeres als das ſehen.“

Dadurch bezeichnet Jesus diese Offenbarung nur als eine unbedeutendere, verheißt aber größere Dinge.

v. 52. Dieß erklärt Er nun näher — was sie, nämlich er und die Jünger überhaupt, Größeres an Ihm sehen würden. „Ihr werdet sehen den Himmel offen und Gottes Engel auf- und niedersteigen über des Menschen Sohn." Dieß haben nun Manche (z. B. Chrysost.) ganz wörtlich von den im Leben Jesu erwähnten Engelerscheinungen z. B. bei der Todesangst, am Grabe ꝛc. verstanden. Allein abgesehen davon, daß diese seltenen Erscheinungen wohl nicht von Allen gesehen wurden, sind sie auch nirgends als Beweise für den Glauben gebraucht. Es ist daher wohl angemessener, mit den Meisten einen bildlichen Ausdruck anzunehmen. Darin erscheint folgendes: 1) der Himmel offen. Der Himmel ist die Stätte der unverhüllten göttlichen Herrlichkeit und des vollen göttlichen Lebens — von nun an soll also nicht mehr bloß ein Verkehr gleichsam wie aus der Ferne stattfinden, sondern sie selbst sollen die Stätte aller Wahrheit und Gnade offen schauen. 2) Die Engel steigen auf und nieder. Die Engel sind die Boten Gottes an die Menschen und der Menschen zu Gott. Christus will dadurch andeuten, daß nun nicht bloß die Möglichkeit da sei, der göttlichen Wahrheit und Gnade inne zu werden, sondern daß ein wirklicher lebendiger Verkehr zwischen Himmel und Erde bestehe. 3) Sie steigen auf und nieder über den Menschensohn. Dieß ist eigentlich das Neue und Auszeichnende, was mit der Offenbarungsperiode Christi beginnt. Wohl waren hie und da Engel Gottes über erleuchtete Männer auf- und abgestiegen — aber nie über einen Einzigen. Nun aber ist des Menschen Sohn der Vermittler, durch den das Irdische himmlisch, das Himmlische irdisch wird. Früher war es bloß ein außerordentlicher, ein idealer Verkehr, nun besteht er wirklich und zu Recht. Das Neue ist des Menschen Sohn (wie Matth. 9, 6). Es ist übrigens eine Reminiscenz an die Jakobsleiter (Gen. 28, 12 sq.), oder vielmehr ihre reale Wahrheit, die Vollendung der Offenbarung in Christo. Ἀπάρτι bezeichnet den Beginn dieser vollkommnen Offenbarung.

4. Die Hochzeit zu Kana. 2, 1—11.

Bisher war Christus bloß durch das Zeugniß des Johannes dem Volke angekündet. Wohl hatte Er sich seinen ersten Jüngern einiger-

maßen geoffenbart, doch nur erſt unvollkommen und Größeres verheißend. Das Wunder, das Er bei der vorliegenden Gelegenheit wirkt, iſt nun der Beginn dieſer höhern Offenbarung. Es iſt auch nicht bloß als einzelnes, abgeriſſenes Faktum zu betrachten, ſondern als eine Art prophetiſchen Symbols, das die ganze Wirkſamkeit Chriſti am Beginne ſeines öffentlichen Lebens vorausverkündet.

v. 1. 2. Kana war etwa eine halbe Tagreiſe vom galil. Meer, etwa zwei vom Jordan, wo Jeſus bisher ſich aufgehalten. Die hier erwähnte Hochzeit fand vermuthlich bei Verwandten des Herrn ſtatt, weßhalb ſeine Mutter und Er ſelbſt mit ſeinen Begleitern dazu gebeten wurden. Indem Er ohne Anſtand Folge leiſtet, billigt Er nicht nur die Ehe, ſondern auch die heitere Freude. Er zeigt ſo ſchon den lieblichen, freundlichen Charakter ſeines Wirkens, im Gegenſatze zu Johanneiſcher Strenge, im Beginne ſeines Auftretens — ja gerade eine Hochzeit iſt es, an die Er ſeine erſte That-Offenbarung knüpft. — Hochzeiten dauerten gewöhnlich ſieben Tage.

v. 3. Dieſe längere Zeit und vielleicht ein unvorgeſehener Zuwachs an Gäſten erklärt den Mangel des Weines. Jedenfalls ſieht man daraus die Dürftigkeit der Brautleute. Die Mutter Jeſu bemerkt es mit mütterlicher Zartheit und meldet es mit derſelben zarten Vorſorge ihrem Sohne mit den Worten: „Sie haben keinen Wein mehr.“ Es zeigt ihr liebevolles, auch um Kleines beſorgtes Herz gegen die Leute und ihr volles Vertrauen auf Jeſus. Offenbar liegt nämlich in dieſem Worte die Erwartung außerordentlicher Hülfe oder eines Wunders; alſo die Ueberzeugung, daß die Natur Ihm gehorche und daß Er dieſe Macht zum Troſte der Menſchen anwenden werde. Da der Herr nach dem ausdrücklichen Zeugniß des Evangeliſten bis dahin noch kein Wunder gewirkt (ἀρχὴν τῶν σημείων v. 11), ſo läßt uns dieß einen tiefen Blick in das Gemüth der Mutter Jeſu thun. Sie, die alles Außerordentliche, was ſich mit ihrem Sohne zugetragen, in ihrem Gemüthe bewahrte und ſinnig überdachte, hatte auch über den fernern Gang der Offenbarung höhere Kenntniſſe, ja ſie wußte, daß der Augenblick der erſten Enthüllung des bisher verborgenen Gottmenſchen nahe ſei. Sie will Ihn nun durch Hinweiſung auf das Bedürfniß ihrer Gaſtfreunde zu dieſer Kundgebung veranlaſſen — ſie bittet nicht, überzeugt, daß es beim Sohne aus dem Munde der Mutter keiner Bitte

bedürfe. Aber ſchon daß ſie Ihn hinweiſt und mit einer Art mütterlichen Anſpruches Außerordentliches von Ihm erwartet, iſt etwas zu menſchlich, zu natürlich.

v. 4. Dieß zeigt ſogleich die Antwort Jeſu: „Was hab' ich mit dir zu ſchaffen, Weib?“ „Weib“ iſt keineswegs eine minder ehrende, ſondern eine feierliche Anrede. Doch liegt darin etwas Mahnendes und leiſe Rügendes. Maria verlangt eine Kundgebung des Sohnes Gottes und zwar kraft ihrer mütterlichen Anſprüche. Jeſus erinnert ſie nun an ihre natürliche Niedrigkeit und zeigt durch dieſe Anrede, daß in dieſem Gebiete die Mutter und das Mutterrecht aufhört zu gelten. „Non erat illa mater divinitatis, et per divinitatem futurum erat miraculum, quod petebat.“ S. August. Dasſelbe ſagt auch die ſprüchwörtliche Redensart: Quid mihi et tibi? Es iſt an ſich keineswegs eine harte Abweiſung; denn David ſagt dasſelbe zu ſeinem beſten Freunde, zu Abiſai dem Sohn Zerujah (II. Sam. 16, 10); aber doch liegt etwas von Rüge und Abweiſung darin („ἐπετίμησε.“ Chrys.). Er weiſet in dieſem Stücke alle Gemeinſchaft und alles Einreden zurück, und ſo die Mutter in ihre menſchlichen Schranken. Den Grund enthält der Ausdruck: „Noch iſt meine Stunde nicht da.“ Dadurch bezeichnet Chriſtus den beſtimmten Moment ſeines meſſianiſchen Wirkens oder Leidens. Sein ganzes Leben nämlich iſt unter der Beſtimmung Deſſen, der Ihn geſandt hat; es iſt weder von dem eigenen Willen abhängig, noch durch den Willen der Menſchen beſtimmbar, ſondern einzig durch den Willen des Vaters — iſt der lauterſte Gehorſam. Indem Er aber ſagt: „noch nicht“, liegt keineswegs ein Abſchlagen des bittenden Wunſches darin, ſondern nur die Abweiſung ſeiner Unzeitigkeit. Nicht die Sache, ſondern nur der Moment iſt ungehörig. Man kann daher das Wunder ſelbſt durchaus nicht als ein bloßes Zugeſtändniß des Sohnes anſehen.

Anmerkung. Ob man aber nicht mit Recht annehmen kann und muß, Chriſtus habe den Moment ihrer Fürbitte wegen beſchleunigt? Es wäre ja ſeltſam, wenn die hora mea nur noch ein Paar Minuten ausgeweſen wäre und Chriſtus ſie deßwegen zurückgewieſen hätte.

v. 5. So ſieht es offenbar auch die Mutter an. Sie iſt überzeugt, daß er Etwas thun wird, und ermahnt daher die Diener: „alles

zu thun, was Er ihnen ſagen werde.“ Auf den Wink des göttlichen Sohnes hin zeigt ſich ihre Demuth wieder im ſchönſten Lichte. Sie drängt Ihn nicht, ſondern tritt ſtill zurück und ſucht Ihm nur für ſeine höheren Zwecke zu dienen.

v. 6. 7. Melden die Vorbereitungen des Wunders. „Da waren ſechs ſteinerne Waſſerkrüge zur Reinigung der Juden, deren jeder zwei bis drei Metreten hielt.“ Man ſieht keineswegs außerordentliche Vorrichtungen, ſondern nur die gewöhnlichen, bei den jüdiſchen Mahlzeiten, vor denen man ſich zu waſchen pflegte, üblichen Gefäße. Noch genauer wird die Beſchreibung durch Angabe des Gehaltes der Krüge zwei bis drei Metreten (bei 42—63 Maß); doch ſieht man an der nur beiläufigen Angabe des Maßes menſchliche Ungewißheit. — Jeſus läßt dieſe Krüge mit Waſſer füllen, und es geſchieht. Auffallender allerdings wäre es geweſen, wenn er aus Nichts Wein geſchaffen hätte, aber das iſt nicht die Wirkungsart Chriſti auf Erden, Er iſt nirgend Schöpfer, ſondern überall nur Erlöſer, Veredler, Verwandler. Daß Er es aber die Diener thun läßt, iſt einfach natürlich; wir brauchen nicht den Zweck vorauszuſetzen, daß Er mehrere Zeugen wollte.

v. 8. Dasſelbe iſt auch darin zu erkennen, daß Er ſie dem Architriklinus zu bringen befiehlt — im Stillen iſt das Wunder bereits gewirkt, nun geht alles wieder ſeinen ordentlichen gewohnten Gang. Triclinium war ein Speiſeſaal, von den drei κλίναις oder Sopha-Reihen ſo benannt; der architriclinus hatte die Aufſicht über das Mahl und ſeine Ordnung.

v. 9. 10. Dieſer findet Wein, und zwar vortrefflichen, wie es der göttlichen Güte angemeſſen war. Nur die Diener wußten, daß er aus Waſſer geworden, nicht aber der Speiſemeiſter. Der Evangeliſt bringt auch deſſen Ausſpruch, um ſeine völlige Unbefangenheit zu zeigen — wie er dem Bräutigam vorwirft, daß er wider die allgemeine Sitte den guten Wein bis zuletzt geſpart, da man doch, wenn die Gäſte trunken ſind, den ſchlechten zu bringen pflege. „Trunkenſein“ heißt noch nicht: berauſcht ſein, auch iſt es keineswegs von dieſen Gäſten gemeint, ſondern ſprüchwörtlich, allgemein.

Nun iſt noch Einiges über das Weſen dieſes Wunders und die Art und Weiſe, wie es gewirkt wurde, nachzutragen. Es iſt einmal ein Wunder an der lebloſen Natur, inſofern ſteht es analog den

ähnlichen Wundern der Brodvermehrung und der Stillung des Seesturmes. Ferner nicht ein ſchöpferiſches Wunder, ſondern ein Wunder der Verwandlung und Veredlung. Und zwar wird Waſſer in Wein, alſo das ſchwere, träge und indifferente Element in das geiſtigſte Erzeugniß der Natur verwandelt. Wir können das Wunder als einen beſchleunigten Naturprozeß auffaſſen, wie Auguſtinus: „Fecit vinum in illo die in nuptiis, qui omni anno hoc facit in vitibus“ (tract. 8. in Joann.) und Chryſoſtomus: „*δεικνύς, ὅτι αὐτός ἐστιν ὁ ἐν ταῖς ἀμπέλοις τὸ ὕδωρ μεταβάλλων*“ (hom. 22, 2). Derjenige, der mittelbar durch die Naturkräfte alljährlich die Erdfeuchtigkeit in Wein verwandelt, thut dieß unmittelbar durch ſeinen Willen im Nu. Ferner iſt es faſt das einzige Wunder, das Er völlig ohne ein wahrnehmbares Zeichen, ohne Wink und Wort wirket. Auch das iſt wohl erklärlich. Hier iſt kein gläubiges Mitwirken, wie bei den Krankenheilungen, vorhanden. Hier ſteht Er der ſtummen Natur gegenüber, der Er ebenſo mit einem ſtillen Winke gebietet, wie ein andermal mit Machtwort oder Gebet. Endlich iſt das Wunder allerdings nicht geradezu ein erlöſendes, wie die meiſten andern Wunder des Herrn. Aber ein erlöſendes iſt z. B. auch die Zinsmünze im Maul des Fiſches (Matth. 17) und die Verſengung des Feigenbaumes (Matth. 21) nicht. So gut aber dieſe mit zur Offenbarung Chriſti gehören, ſo gut gehört auch das gegenwärtige hieher. Denn ſeine Aufgabe iſt nicht bloß, zu erlöſen, ſondern auch zu beleben und zu beſeligen, und nicht leicht iſt dieß irgendwo ſchöner ausgeſprochen, als eben hier.

v. 11. Schluß. Es wird die Stellung dieſes Wunders zu den andern von Ihm gewirkten angegeben und ſein innerer Zweck aufgedeckt. „Solchen Anfang machte Jeſus“, oder: „Dieß der Anfang der Wunder, den Jeſus machte zu Kana in Galiläa.“ Wir haben alſo hier das erſte Wunderzeichen des Herrn, aber gewiß nicht bloß einen Anfang, der mit allen folgenden in keinem weitern Verhältniſſe ſteht, als daß es eben der Anfang iſt, ſondern wir können es wohl als eine Art Einleitung zu ſeinem ganzen Wunderleben betrachten. Deutlicher ſagt dieß noch die beigefügte Bedeutung desſelben: „Er offenbarte ſeine Herrlichkeit.“ Wie ſeine Natur *φῶς*, Licht iſt, ſo iſt die *δόξα* der hervorbrechende Lichtglanz oder die Manifeſtation ſeiner göttlichen Natur. Dieſe Offenbarung geſchieht durch Wort und That, vorzüglich aber

ſind die σημεῖα die Mittel dieſer Offenbarung. Dieß gibt uns Aufſchluß über die Natur und Bedeutung der Wunder. Es ſind nicht bloß außerordentliche Fakta, die nichts weiter, als das Daſein einer übernatürlichen Macht bezeugen (portenta), ſondern bedeutſame Kundgebungen des verborgenen göttlichen Weſens (σημεῖα vergl. פלא prodigia = porro digia. Hugo a S. Vict.). Daher offenbaren ſie immer nicht bloß ſchlechthin die Macht Chriſti, ſondern irgend eine Seite und Wirkungsweiſe derſelben, oder ſie ſind als ſymboliſch bedeutſam aufzufaſſen.

Von dieſem Geſichtspunkte aus erklärt ſich uns nun die Bedeutung des Wunders von Kana mit ſeinen Umſtänden vollkommen. Er beginnt ſeine öffentliche Laufbahn bei einem Brautfeſte — Er verkündet dadurch den Charakter ſeines ganzen Wirkens voraus — es ſoll eine Zeit der Liebe und Freude ſein, gleichſam eine beſtändige Hochzeit. Dieß iſt auch das Lieblingsbild, das Er ſelbſt von ſeinem Wirken gibt (Matth. 9, 15; 22, 2 sq. etc. cf. Jo. 3, 29). Dabei verwandelt Er Waſſer in Wein zur eigenen Verherrlichung und zur Freude der Gäſte. So war ja auch ſeine Aufgabe auf Erden, nicht zu ſchaffen, ſondern zu verwandeln, zu veredeln und zu beſeligen. Er ſollte das Erdhafte in Himmliſches, das Natürliche in Uebernatürliches, das Pſychiſche in das Pneumatiſche, das Menſchliche in das Göttliche verwandeln. Davon iſt alſo ſein erſtes Wunder ein prophetiſches Symbol. Dieß Symbol entwickelt ſich im Verlaufe ſeines Lebens, von Oſtern zu Oſtern immer mehr bis zur vollen Wahrheit. Um die erſten Oſtern tränket ſie Chriſtus mit wunderbarem Wein. Um die zweiten ſpeiſet Er ſie mit wunderbarem Brod und verheißt das wahre Lebensbrod (6. Kap.). An den dritten Oſtern endlich gibt Er das wahre Brod und den wahren Wein des Lebens, nämlich ſein Fleiſch und Blut unter den Geſtalten des Brodes und Weines, durch deſſen Genuß das wahre göttliche Leben aus und durch Chriſtus gewonnen wird (6, 58).

5. Die Tempelreinigung; Chriſtus in Jeruſalem (v. 12 — 25).

Vorbereitung und Einleitung iſt geſchehen, nun beginnt die öffentliche Wirkſamkeit des Herrn im eigentlichen Sinne. Ihr Schauplatz iſt naturgemäß Jeruſalem, ja das Haus des Herrn ſelbſt. Aber bereits

das erſte Auftreten iſt ein trauriges Vorzeichen der Zukunft. Zwar tritt Er auf als Sohn Gottes und Meſſias, aber nicht als der Erlöſer, ſondern als Richter. Auch beginnt bereits jetzt ſchon die Oppoſition der Mächtigen, die ſtatt zu glauben Ihn zur Rede ſtellen; und Jeſus gibt ihnen in einem räthſelhaften Ausſpruche nicht die Ausſicht auf eine ſchöne und glückliche Vollendung der altteſtamentlichen Offenbarung durch Ihn, ſondern vielmehr die Ausſicht auf eine traurige Kriſis. Und wie es bei dieſen iſt, ſo findet Er es bei der ganzen Maſſe — kein Plätzlein, da Er ſeiner Pflanzung einen Ort fände.

v. 12. Uebergang zum folgenden. Der Evangeliſt läßt nicht die kleinſte Lücke in der Geſchichte, und meldet die nächſte Wanderung Jeſu von Kana in das tiefergelegene (κατέβη) Kaphernaum. Seine Begleitung beſtand aus ſeiner Mutter, ſeinen Verwandten und Jüngern. Wir finden hier die erſtern das letztemal als ſolche in der Begleitung des Herrn; denn alle verwandtſchaftlichen Bande ſollten mit ſeinem Meſſiaswerke nichts zu thun haben. Dieſe Begleitung geht daher nicht weiter, als bis Kaphernaum. Dieſes wurde wohl ſpäter der Mittelpunkt ſeiner galiläiſchen Thätigkeit, aber jetzt wars nur eine Zwiſchenſtation. „Sie blieben dort nicht viele Tage.“ Denn noch war Galiläa nicht an der Reihe.

v. 13. Zeit und Ort des erſten eigentlich öffentlichen Wirkens. Es war Oſtern nahe. Dieſe Zeit der erſten Offenbarung vor allem Volke iſt bedeutungsvoll. Es war das Hauptfeſt, wo das geſammte Volk im Heiligthum ſich einfand. Ferner war ja gerade die Hauptoffenbarung „des Lammes Gottes“ an dieſe Feſtzeit geknüpft, und nicht ohne Zuſammenhang wird bereits an dieſem Feſte ein Wink über das Schickſal Chriſti gegeben, wie es an den dritten Oſtern erfüllt werden ſoll. — Ort der erſten Offenbarung iſt Jeruſalem. Natürlich. Hier war die heilige Stadt des Volkes der Verheißung, und von da ſollte die Herrlichkeit des Meſſias ſich ausbreiten „usque ad terminos terrae.“ Erſt nach vergeblichem Bemühen trägt Jeſus den Schauplatz ſeiner Thätigkeit anderswohin — aber Jeruſalem behielt nach wie vor die Beſtimmung, die Stätte der Erfüllung zu werden.

v. 14. Der Mittelpunkt der Thätigkeit Chriſti mußte natürlich der Tempel werden; denn Er ſollte ja demſelben und dem ganzen vorbildlichen Gottesdienſte, der bis zur Stunde allda gefeiert wurde, erſt den

rechten Sinn geben, ihn vergeiſtigen und über alle Welt erweitern. Nun fand Er Rinder-, Schaf- und Taubenhändler an der Stelle. Dieß war im ſogenannten Vorhof der Heiden, in der äußerſten Umfangshalle, wo für die Bedürfniſſe der Opfer u. dgl. ſtets ein Markt war, hauptſächlich aber um Oſtern. Daher wurden hier ſolche Thiere verkauft, die geopfert werden konnten, und befanden ſich κερματισται, d. i. Wechsler kleiner Münzen, da, um allenfalls griechiſches Geld gegen jüdiſches auszuwechſeln. Dieſe waren nur des Gewinns halber da, und dieſer Markt war in der That ein trauriges Zeichen der Zeit. Nicht genug war ihnen mehr die breite Straße des Lebens, die unlautere Gewinnſucht hatte ſich bis in die heiligen Hallen gedrängt und bildete hier den grellſten Gegenſatz gegen die himmliſche Geſinnung und die heilige Stille, zu der der Geiſt in der Nähe des Herrn ſich gehoben fühlen ſollte. So ſchnöde hatten die Juden ihren heiligen Beruf, Wächter des Hauſes des Herrn zu ſein, vergeſſen — es war dieß kein iſolirtes Faktum, ſondern nur ein Zeichen der Geſinnung, und Alle, die ſolches duldeten, waren mitſchuldig.

v. 15. 16. Da entbrennt der Herr in heiligem Zorn; Er macht eine Strickgeißel und jagt Alle hinaus, nämlich nicht zunächſt die Leute, ſondern wie der Text ſagt: die Schafe und Rinder; und ſtürzt die Mäcklertiſche (κόλλυβος = Agio) um; die Taubenhändler ſchafft Er ab, und Allen gelten die Worte: „Machet das Haus meines Vaters nicht zu einem Kaufhauſe!“ Dieſe Worte geben uns den Sinn der Handlung. Es iſt eine Reinigung des Heiligthums und zugleich ein Gericht über die Frevler. Denn grellere Entſtellung ließ ſich wohl keine denken, als das Haus Gottes, das ein Abbild des Himmels ſein ſollte, mit allem ſchmutzigen Getriebe der Habſucht und dem profanen Lärm des Marktes zu erfüllen. Jeden Gottesfürchtigen mußte das entflammen. Aber Jeſus tritt hier nicht bloß als Eiferer für das Geſetz auf, ſondern als Sohn Gottes, der im Hauſe ſeines Vaters als in ſeinem Eigenthume ſchaltet. Dadurch hört ſein Verfahren auf, bloß eine fromme Handlung zu ſein, ſondern nimmt den Charakter eines göttlichen Gerichtes an. Nun iſt es viel bedeutungsvoller für die Juden und Ihn ſelbſt: die erſte Begegnung zwiſchen Meſſias und Volk iſt ein Gericht. Da läßt ſich ſomit keine ſchöne,

friedliche Entwicklung erwarten, ſondern nur ein Kampf, der um ſo tiefer gehen muß, je weiter der religiöſe Verfall fortgeſchritten iſt.

v. 17. Der Evangeliſt gibt nun die tiefere Bedeutung dieſer Handlung mit den Worten des Propheten an, deren die Jünger gedachten. Ps. 68, 10 (Vulg.): „Der Eifer Deines Hauſes verzehret mich.“ Der Pſalm ſelbſt iſt ein Leidenspſalm, der auch ſonſt im N. B. als meſſianiſch erſcheint (z. B. Matth. 27, 48; Rom. 14, 9) — ein Klagegebet des Meſſias und zugleich ein Fluch über ſeine Feinde. Die angeführte Stelle ſelbſt iſt etwas doppelſinnig. Sie zeiget den Feuereifer, mit dem der Meſſias für die Ehre des Hauſes Gottes, d. i. der Religion einſtehen wird, und zugleich das Leiden, das Ihn darum verzehrt. Beides iſt gewiſſermaßen hier auch erfüllt. Seinen Eifer zeigt der Herr durch das Ausſtäupen der Tempelſchänder. Aber darin liegt zugleich die düſtere Ausſicht auf jenen Kampf, dem Er ſelbſt als Opfer fällt. Erinnert haben ſich deſſen die Jünger ohne Zweifel erſt nach der Vollendung, wie es von dem Worte Chriſti v. 22 ausdrücklich ſteht.

v. 18. Man ſieht auch gleich die Abſichten ſeiner Gegner — ſie ſind nicht geneigt, jene religiöſe Reformation, die Er mit ſeiner erſten Handlung vorausgedeutet, demüthig über ſich ergehen zu laſſen. „Die Juden“, d. i. die Mächtigen treten Ihm ſogleich entgegen mit der Frage: „Was für ein Zeichen zeigeſt Du uns, daß Du dieſes thuſt?“ Jeſus war ihnen in geheimnißvoller Größe und mit übermenſchlicher Auktorität entgegengetreten. Man denke ſich nur — der Unbekannte aus Nazareth wie ein Cherub im Heiligthum — mehr als einer der Propheten, ja in That und Wort als der Göttliche! Anſtatt nun in Demuth über den Frevel nachzudenken, den ſie begangen oder geduldet hatten, verlangen ſie Rechenſchaft über ſeine Vollmacht. Formell waren ſie zwar im Recht, aber in Wahrheit war's Verblendung und böſe Abſicht. Verblendung, weil ſie in dieſem Blitz wohl Gottes Licht erkennen konnten; böſe Abſicht, Ihn als falſchen Propheten hinzuſtellen und ſo ſein Wirken zu vereiteln. Ihr Blick und Ihr Herz iſt gleich verfinſtert; ſie erkennen Ihn nicht und erkennen ſich und ihren Zuſtand nicht. Es iſt daher ſchon der Keim ihrer ganzen Oppoſition in dieſer Frage enthalten, und ſie iſt um nichts beſſer als jene ſpätere unverſchämte Forderung: „Volumus a te signum videre“ Matth. 12, 38.

v. 19. Auf jene ſpätere Forderung antwortete ihnen Jeſus mit

einem drohenden Räthſel: Dieſem Geſchlecht wird kein anderes Zeichen, als das des Propheten Jonas ꝛc. Nicht anders antwortet Er hier, aber nur noch räthſelhafter und geheimnißvoller: „Brechet ab dieſen Tempel und in drei Tagen will ich ihn bauen.“ Das Räthſelhafte liegt in dem mehrdeutigen Ausdrucke: Den Tempel niederreißen und aufbauen. Zunächſt iſt es das Tempelhaus. Da aber dieß im engſten Zuſammenhange mit den altteſtamentlichen Inſtitutionen ſtand, gleichſam nur der ſinnliche Ausdruck derſelben war, ſo könnte es auch bildlich die Vernichtung der alten und die Gründung der neuen Kirche bedeuten. Endlich auch den Leib Chriſti. Ueberhaupt liegt die Vorſtellung nahe, den Leib, in dem das Göttliche Platz genommen, ſo zu bezeichnen; wie ja Paulus die Leiber der Chriſten „Tempel des hl. Geiſtes“ (I. Cor. 6, 19) und die Gemeinde Tempel Gottes nennt. Wie viel mehr konnte Chriſtus, in dem da wohnt „omnis plenitudo divinitatis corporaliter“ (Col. 2, 9) ſeinen Leib als Tempel bezeichnen? Er vergleicht ihn auch anderemal mit dem Tempel, wenn Er ſagt: „Etwas Größeres, als der Tempel, iſt hier“ (Matth. 12, 6). Indem Er ſagt: „Brechet ab“, zeigt Er deutlich an, daß dieß nicht ſeine Sache, ſondern ihr Geſchäft ſei — Er ſelbſt werde ihn erbauen. Auch in ἐγείρω liegt dieſelbe Doppeldeutigkeit. Endlich ſteht noch die Zeitangabe: in drei Tagen; nicht numerus rotundus = in kurzer Zeit, ſondern beſtimmte Bezeichnung, wie bei den tribus diebus et tribus noctibus beim Jonas-Zeichen. Ohne Zweifel *wollte* Jeſus etwas Räthſelhaftes ſagen, weil Er die falſche Auffaſſung der Juden nicht berichtigt und auch ſeine Jünger ſich nicht früher daran erinnern, als nach ſeiner Auferſtehung, und es gewiß noch nicht im vollen Sinne verſtanden, da ſie über ſein Sterben und Auferſtehen noch lange im Unklaren waren. Das kann indeß nicht auffallen, da Chriſtus ſo Vieles that und ſprach, was für jetzt durchaus nicht verſtändlich war. Es ſollte wie ein Keim in gläubige Herzen fallen und dann ſo fruchtbar werden, wie es bei den Jüngern geworden. Dem Gläubigen iſt es wie Morgendämmerung, aber dem Verſtockten Dämmerung vor der Nacht. Daß Jeſus etwa durch eine Geſticulation u. dgl. ſich habe verſtändlich machen wollen, iſt gar nicht angedeutet; es iſt ſehr unwahrſcheinlich, weil Er, wenn er ein Mißverſtändniß verhüten wollte, wohl deutlicher geſprochen, oder das wirklich erfolgte Mißverſtändniß aufgeklärt hätte. Dergleichen Ausſprüche

ſind immer eine Kriſis, entweder den Glauben oder den Unglauben zum Ausbruch zu bringen — ſie enthalten ein Moment der Gnade oder des Gerichtes.

v. 20. Hier folgt die Wirkung auf ihren Sinn — grelle Verfinſterung. Anſtatt nämlich über den Sinn des Wortes nachzudenken und ſo der Gnade Zugang zu laſſen oder bei Ihm ſelbſt Aufklärung zu ſuchen, ſind ſie mit ihrem Urtheil darüber bereits fertig und brechen in die Worte heraus: „Seit ſechsundvierzig Jahren hat man dieſen Tempel gebaut, und Du ſtellſt ihn in drei Tagen auf?“ In ihrem fleiſchlichen Sinne mißverſtehen ſie es alſo bloß von dem Tempel aus Stein. Damit trauen ſie dem Herrn eine unſinnige Prahlerei zu, die man nur einem ſtolzen Narren zutrauen kann, und dieſe Auffaſſung charakteriſirt ſie genug. Man ſieht, daß ſie dieſen Unſinn nicht bloß im Gedächtniß behalten und verbreitet, ſondern auch auf eine Weiſe herausgeputzt haben, daß ſie eine Anklage der Impietät wider Ihn daraus machen konnten. Denn die gewichtigſte Anklage, die vor dem Synedrium nach zwei Jahren wider Ihn vorgebracht wurde, war die: Er hätte geſagt, Er werde den Tempel niederreißen und in drei Tagen wieder aufbauen. Er überläßt ſie ſchweigend ihrer Blindheit. Der Tempel, den ſie hier meinten, war eigentlich der Zorobabel'ſche, aber er war von Herodes d. Gr. ſo bedeutend umgebaut, daß er für einen Neubau galt. Von dieſem gelten ohne Zweifel die 46 Jahre. Herodes begann ihn im 18. J. ſeiner Regierung, und vollendet wurde er erſt im J. 64 n. Chr., alſo kurz vor der Zerſtörung. Daraus läßt ſich ein ziemlich genaues chronologiſches Datum für dieſe Begebenheit gewinnen. Denn da Herodes 717 a. U. c. die Regierung antrat, ſo iſt 734 oder 735 ſein 18. J. 735 + 46 = 781 als erſtes Jahr der öffentlichen Wirkſamkeit Chriſti, was auch mit andern Angaben übereinſtimmt.

v. 21. 22. Nun kommt der wahre Sinn ſeines Ausſpruches und zugleich die Angabe des Zeitpunktes, wann die Jünger zum wahren Verſtändniſſe gelangt ſind. „Er aber ſprach von dem Tempel ſeines Leibes.“ Dieſer Sinn war den Jüngern wohl nicht klar und wurde es erſt, wie ſo viel Anderes, durch die Geſchichte. Aber doch blieb das Wort in ihrem Innern treu bewahrt, und wie ſie nach den Ereigniſſen alles wieder überdachten, da wurde es ihnen im Zuſammenhange mit dem Uebrigen lebendig und bedeutſam. Und da glaubten ſie

der Schrift und dem Worte, das Jeſus zu ihnen geſagt, ſetzt der Evangeliſt bei. Es iſt wohl nicht überhaupt von der Schrift die Rede, ſondern von den in ihr enthaltenen Weisſagungen der Auferſtehung, die ihnen nun klar wurden. Ebenſo iſt auch durch dieß Wort des Herrn nicht irgendwelche Rede gemeint. Implicite hatten ſie wohl an das alles ehe und vor geglaubt, aber an den eigentlichen Sinn und beſtimmten Inhalt konnten ſie natürlich erſt glauben, nachdem er ihnen klar geworden.

Nun erſt können auch wir über den vollen Sinn des obigen Räthſelwortes und über die Bedeutung des Ausſpruches gerade in dieſem Zeitpunkte und an dieſem Orte einiges überlegen. Der Tempel war die altteſtamentliche Cultus- und Offenbarungsſtätte Gottes, das concrete Heiligthum des A. B. Hier wohnte der verborgene Gott und offenbarte in tiefſinnigen Symbolen ſein Weſen und ſein Verhältniß zu den Menſchen. Der Cultus war nichts anders, als der Inbegriff jener Handlungen, die dieſer Offenbarungsſtätte und -Weiſe entſprachen. Das Schickſal des Tempels und der Offenbarung iſt daher im Grund eins und dasſelbe. Chriſtus ſtand nun zu dieſem ſichtbaren Heiligthume im engſten Verhältniſſe; Er war die vollendete und lebendige Offenbarung Gottes; Er konnte daher ſeinen Leib in dem vollſten Sinne einen Tempel nennen. Was der altteſtamentliche Tempel und Cultus in dunkeln Bildern verkündete, das ſollte in ſeiner Perſon, ſeinem Wort und Werk ſich erfüllen. Dieß war die von Gott beabſichtigte Entwicklung der Offenbarung, und ſo würde ſie ohne Zweifel eingetroffen ſein in Wahrheit und Gnade, wäre Israel recht zubereitet geweſen und hätte es Ihn gläubig aufgenommen. Aber ſogleich die erſte Begegnung zwiſchen Chriſtus und Israel zeigte deutlich genug, daß der Sinn für das Heilige erloſchen, Israel bis in den Grund ſchal geworden ſei. Daher zeigt ſich Chriſtus auch ſogleich als Richter, indem Er den Tempel reiniget. Sie treten Ihm nun gleich mit Widerſpruch in den Weg, und Er weiß deutlich genug, daß dieſer Widerſpruch nur mit ſeinem Tode enden wird. Allerdings wird dadurch der Zweck der Offenbarung nicht vereitelt, ſondern nur herrlicher und wundervoller erreicht, aber nicht auf dem Wege friedlicher Entwicklung, ſondern des Todes und der Wiederverherrlichung. Dieß iſt freilich das größte Wunder Chriſti, aber zugleich der größte Fluch über das Judenthum; darum

gibt es Chriſtus als das verlangte Meſſiaszeichen κατ' ἐξ. und zugleich als drohendes Zeichen für die Juden. Aber natürlich trifft dieß Schickſal nicht bloß ſeine Perſon, ſondern die ganze Offenbarung und namentlich den Tempel, der erſt geſtürzt wird, um in neuer, geiſtiger Herrlichkeit in Chriſto und ſeiner Kirche aufzuſtehen. Darum wählt Chriſtus auch den zweideutigen Ausdruck „ναός", womit Er zunächſt wohl ſeinen Leib, aber mittelbar auch die altteſtamentliche Offenbarung bezeichnet Wohl ſehe ich, meint Er, daß jene ideale Entwicklung, wie die Offenbarung ſie haben ſollte, bei dieſer Geſinnung nicht möglich iſt Aber tödtet mich immerhin und ſtürzet mit mir den ganzen Bau der Offenbarung — ihr Ziel wird doch erreicht; ich werde in drei Tagen auferſtehen und eine neue, die vollendete Offenbarung begründen. Das ſei mein σημεῖον.

v. 23 — 25 bildet einen Anhang zur Hauptſcene; wie dort die Stellung Chriſti zu den Machthabern, ſo haben wir hier ſein Verhältniß zur Menge. Das iſt allerdings beſſer als jenes, aber doch auch ſo wenig genügend, daß es keine rechte Frucht abwirft.

v. 23. Auch da iſt wieder die Veranlaſſung angegeben: Seine Anweſenheit am Paſcha bei dem Feſte; das erſte iſt die Zeit, das andere die Feſtfeier. „Da glaubten Viele an ſeinen Namen." „An ſeinen Namen" iſt die bekannte Umſchreibung für „an Ihn." Es heißt: an ſeine Perſon, an die höhere Macht, die darin wohnte, an die höhere Natur, die darin offenbar wurde, ohne daß ſie davon eben die klarſten Begriffe hatten, wie man noch fort und fort im Verlauf der Geſchichte bemerkt. Der Ausdruck „glauben" kommt gleichfalls in gar verſchiedenen Graden vor — von der erſten ſchwachen Ahnung des Göttlichen in Ihm, bis zur völligen Aufnahme Chriſti und ſeiner Wahrheit und Gnade in den Geiſt; es iſt zwar ein und derſelbe Glaube, aber in ſehr vielen Abſtufungen; der jedesmalige Zuſammenhang muß uns den Grad verrathen. Dießmal gibt uns die Veranlaſſung denſelben an. Sie glaubten, indem ſie ſeine Wunder ſahen, die Er vollbrachte. Es iſt alſo Wunderglaube und nichts weiter. Es iſt ein Glaube, und Chriſtus mißbilligt ihn nicht, ja Er fordert die Juden auf: Si mihi non vultis credere, operibus credite (10, 38); aber er iſt doch nur der Anfang zu einem genügenden Glauben, genügt aber an ſich ſelbſt noch nicht. Denn er iſt unvollkommen in ſeinem Urſprung, da

er nicht aus dem Zuge des Herzens, noch aus dem Zuge der Gnade, ſondern nur von Außen, vom Eindruck des Wunders kommt. Er iſt unvollkommen in ſeinem Gegenſtande, da er nur ſo weit reicht als das Geſicht, nur am Wundermann klebt, anſtatt in ſeiner Hülle den göttlichen Erlöſer zu erblicken. Und iſt endlich, eben weil nur äußerlich und durch augenblickliche Eindrücke gleichſam erzwungen, ohne Kraft und Leben. Es iſt dieß der Glaube, der Chriſto faſt durchgehends von den Volksmaſſen geſchenkt wird und über den Er ſie mit der größten Anſtrengung nicht emporbringt — viel Laub und wenig Frucht, Geſchrei und keine Thaten.

v. 24. Das Verhalten Jeſu dieſem Glauben gegenüber — ſein Urtheil in der That: „Jeſus aber vertraute ſich ihnen nicht an.“ Es iſt ein Wortſpiel zu ihrem πιστεύειν; dieß war nur ein äußerliches und unvollkommnes, darum ließ Er ſie allerdings die Wunder ſehen, aber ein rückhaltloſes Aufſchließen und Hingeben ſeines Weſens — kurz, eine eigentliche Chriſtusoffenbarung war es nicht. Wie Er ſich den Mächtigen nur in drohender Räthſelgeſtalt gezeigt hatte und von ihnen ging, ohne die Hülle zu lüften, ſo verſchließt Er ſich auch vor der Menge. Die Urſache iſt: „Weil Er ſie alle kannte.“ Nicht etwa eine ungnädige Entfernung von ſeiner Seite macht dieſe Trennung, ſondern nur ſeine Einſicht in ihren Zuſtand.

v. 25. Dieſe Einſicht iſt hier näher geſchildert. Ihr Gegenſtand iſt der Menſch. Auffallend iſt ὁ ἄνθρωπος zweimal hervorgehoben, es ſoll dem Herzenskenner gegenüber wohl den weiten Abſtand andeuten zwiſchen Dem, der ſich anvertrauen ſoll, und denen, welchen Er ſich anvertrauen ſoll; Ihm ſtand eben nur der Menſch gegenüber mit all ſeiner Schwäche und ſeiner ganzen gottentfremdeten Richtung. Das aber iſt nicht der Boden für das Licht der Offenbarung. Im Gebiete der Offenbarung haben caro et sanguis keine Stimme, „sed Pater, qui in coelis est“ Matth. 16, 17. — Die Weiſe der Einſicht Chriſti in den Menſchen iſt von der unſrigen verſchieden, wir haben nur eine mittelbare, da wir nicht ſelbſt die Herzen durchſchauen, ſondern uns nur auf die Ausſagen verlaſſen können; Er aber hat eine unmittelbare Erkenntniß, oder wie der Evangeliſt ſich ausdrückt, „Er hatte nicht nöthig, daß Jemand Ihm Zeugniß gebe über den Menſchen“, d. h. Er bedurfte keines Aufſchluſſes über die geiſtige Beſchaffenheit.

Dieß erklärt er durch den Beiſatz: „Denn Er wußte ſelbſt, was im Menſchen war.“ Dadurch wird ſein Wiſſen als das alldurchdringende und das tiefſte Weſen der Menſchen erfaſſende bezeichnet. Das nämlich, „was im Menſchen iſt“, iſt ſein bleibendes Weſen; wir ſehen ſo oft nur die flüchtige augenblickliche Erſcheinung. Daher alſo das Mißtrauen, das Chriſtus in ſie ſetzt; Er ſah vom Schein auf den Kern, und den fand Er nicht reif. So endet ſein erſtes öffentliches Wirken in Jeruſalem nur drohend und fruchtlos.

6. Jeſus und Nikodemus. Betrachtung des Evangeliſten. (III. Kap. V. 1—21.)

Dieſe Erzählung dient zur Vervollſtändigung des Bildes von dem erſten Wirken Chriſti in Jeruſalem. Wir finden Ihn hier gegenüber einem der Beſten, der durch Bildung und Geſinnung über viele ſeiner Zeitgenoſſen hervorragt. Der Herr kann alſo mit Recht höhere Anſprüche an ihn machen, und Er lüftet vor ihm ein wenig den Schleier der höheren Wahrheiten ſeiner Offenbarung. Aber gleich an der Schwelle zeigt ſich auch hier eine Schwerhörigkeit und Hartgläubigkeit für dieſe Wahrheiten, die der Offenbarung keine ſchöne Zukunft verheißt. Der irdiſche Sinn und der menſchliche Verſtand lehnt ſich gegen ſie auf — Chriſtus aber tritt dieſen Anſprüchen auf das ſchärfſte entgegen und zeigt, wie das Heil der Welt hinfort einzig nur auf Offenbarung und Glauben beruhe — und wie Er ſelbſt nur als ein Räthſel des Glaubens vor den Augen der Welt daſtehen werde.

Daran knüpft der Evangeliſt eine rührende Betrachtung über die Macht und den Segen des Glaubens im Gegenſatze zu dem Unglauben und ſeinem Fluche. Das Geſpräch Chriſti und des Nikodemus umfaßt v. 1—15 und enthält zwei Hauptgedanken: über die Wiedergeburt zum Reiche Gottes, und über die Nothwendigkeit und Alleingültigkeit des Glaubens.

v. 1. Hier wird die Perſon des Nikodemus geſchildert. Er war Phariſäer, gehörte alſo zu jener Menſchenklaſſe, in der Jeſus ſo wenig freundliche Herzen zählte, und die durch Dünkel und Aeußerlichkeit des Lebens ſo ſchnurſtracks Ihm entgegen waren. Außerdem war er ein Machthaber der Juden, nämlich, wie ſpäter erklärt wird, aus dem Synedrium (7, 50). Aus dem Aufwande, den er beim Begräbniſſe

Chriſti machen konnte (19. Kap.), kann man auf ſeinen Reichthum ſchließen. Das alles gab gewiß keinen guten Boden für das Reich Gottes in ſeinem Herzen, Hinderniß über Hinderniß. Er war überdieß ein διδάσκαλος. Auch die Talmudiſten kennen einen Nikodemus, der auch Bonai geheißen und (nach Sanhedr.) ein Schüler Jeſu geweſen ſein ſoll. (Lightf.) Sepp nimmt ihn geradezu als identiſch mit dieſem, aber es iſt höchſt zweifelhaft. Ueber das ſ. g. Evangelium Nicodemi ſiehe die Prolegomena bei Thilo.

v. 2. Dieſer kam zur Nachtzeit zu Jeſu. Dieſer Umſtand gibt uns Licht über die Zeitlage und ſeinen Charakter. Der Widerſpruch gegen Jeſus iſt alſo ſchon ſo erwacht, daß es nicht rathſam iſt ſich am lichten Tage an Ihn zu wenden. Den Mächtigen war wohl überhaupt ſein Auftreten ohne ihre Auktorität ein Dorn im Auge, und die Weiſe, wie Er Wahrheit und Tugend lehrte, mußte ihre Macht ſtürzen, wie ſeine Wunder ihr Anſehen herabdrücken. Daß Nikodemus nicht gleich den Andern kalt blieb, auch nicht klüglich zuwarten wollte, was es etwa für einen Ausgang nehmen werde, ſondern ſich bald an Jeſus ſelbſt wandte, zeigt ſein redliches, Wahrheit ſuchendes Gemüth. Aber daß er es nicht wagte, ſich frei und offen an Ihn zu wenden, zeigt, daß er ſchüchtern und voll Menſchenfurcht iſt. Aber auch die Güte und Freundlichkeit des Herrn erblicken wir darin, daß Er den Schwachen nicht von ſich wies. Er legt nun Chriſto ſein Glaubensbekenntniß ab: „Rabbi, wir wiſſen, daß Du von Gott gekommen biſt als Lehrer.“ Das Kommen von Gott bezeichnet im Allgemeinen prophetiſche Würde. Es liegt darin ausgeſprochen, daß Er göttliche Sendung habe, göttliche Lehre bringe und mit göttlicher Kraft und Auktorität ausgerüſtet ſei, doch eben nur als Lehrer. Indem er ſagt: „Wir wiſſen“, ſpricht er nicht bloß ſeine zweifelloſe Ueberzeugung aus, ſondern auch die mancher Gleichgeſinnten. Er gibt auch den Grund an: „denn Niemand kann ſolche Wunder thun, die Du thuſt, wenn nicht Gott mit ihm iſt.“ Dieſer letzte Ausdruck bezeichnet einen außerordentlichen göttlichen Beiſtand, der nicht bloß auf Augenblicke wirkſam iſt, ſondern das ganze Leben umgibt und ſo allen Worten und Thaten des Begnadeten eine höhere Würde und eine höhere Bedeutung verleiht. Als Ausfluß dieſes Beiſtandes betrachtet er die Wunder, die Jeſus gewirkt hat. Doch erkennt er gerade den erhabenſten Zug dieſer Wunder nicht, daß es

Chriſtuswunder ſind, Offenbarungen ſeines Weſens und Berufes, die mit allen andern unvergleichlich ſind; denn in ſeiner Rede liegt die Vorſtellung, daß durch Gottes Beiſtand mancher Andere auch dergleichen thun möchte. Und darauf gründet er ſeinen Glauben, der alſo nicht mehr und nicht weniger iſt, als Wunderglaube. Dieſer Glaube iſt zu achten; er ſteht um eine Stufe höher als der Volksglaube, der eben nur am Wunder und am Wundermann hängen bleibt. Aber doch wie weit ſteht dieſer Glaube hinter dem jener ungebildeten Galiläer zurück, die keines Wunders bedurften, um an Ihn zu glauben, und die in Ihm nicht nur einen Gottgeſandten ſondern ſogleich den Meſſias ahneten! Man ſieht aus dieſer Rede ſelbſt, mehr noch aus ſeinem Verhalten der Offenbarung Jeſu gegenüber und am meiſten aus der Strenge, mit der Chriſtus ihn behandelt, daß er allerdings noch nicht hoch in Glauben und Vorbereitung ſtand, und daß er, wie Chryſoſtomus ſagt, in der jüdiſchen ἀσθένεια ziemlich befangen war.

v. 3. Aus der Antwort Jeſu des Herzenskenners ſieht man, daß Nikodemus in Ihm allerdings mehr, als einen gewöhnlichen Lehrer erblickte, und daß er durch Ihn der Wahrheit und dem Glücke des Reichs Gottes näher zu kommen ſuchte. Aber aus ſeinem Standpunkte, der keineswegs hoch über ſeiner Zeit war, iſt es leicht begreiflich, daß er mehr die Güter desſelben, als ſeinen Ernſt, und mehr äußerlich, als in der Tiefe der eigenen Seele ſuchte. Jene, die höhere Bedürfniſſe empfanden, gehörten ja zu den ſeltenen Ausnahmen. Jeſus antwortet nun keineswegs ſeinen etwaigen Wünſchen und Erwartungen, ſondern dem wahren Bedürfniſſe ſeiner Seele, und bringt daher ſogleich die ſittliche Forderung des Reichs Gottes: „Wahrlich, wahrlich ich ſage dir, ſo Jemand nicht geboren iſt von Oben, kann er das Reich Gottes nicht ſehen.“ Reich Gottes heißt eigentlich das ſelige Leben und die ſelige Ordnung im Himmel (Sap. 10, 10: ἔδειξεν αὐτῷ βασιλείαν θεοῦ, nämlich die Weisheit dem flüchtigen Jakob in jener Viſion), und iſt der ſolenne Ausdruck für die neue Weltordnung, die Chriſtus zu begründen gekommen, und die den Himmel auf die Erde oder die Erde in den Himmel zu verſetzen beabſichtigte. Nur dießmal bei Johannes, wo ſonſt immer mehr Weſen als Bild erſcheint. Ἰδεῖν ſoviel als γενέσθαι, nicht bloß ſinnlich ſehen, ſondern innewerden, Theil daran haben.

Als Bedingung hiezu iſt gefordert das Geborenwerden. Durch

dieß Bild will Chriſtus ausdrücken, daß es, um des Reiches Gottes theilhaft zu werden, nicht bloß eines Handausſtreckens oder der alten Anſprüche der Verheißung bedürfe, ſondern Jeder müſſe erſt perſönlich hiezu fähig werden, und zwar durch das Verſetztwerden in ein völlig neues Leben. Ἄνωθεν iſt ſtreitig; nach Manchen = ἀπ' ἀρχῆς (Luc. 1, 3) ſoviel als „von Neuem“, weil Nikodemus es ſelbſt = δεύτερον nehme, wie die Taufe λουτρὸν παλιγγενεσίας (Tit. 3, 5). Aber das δεύτερον liegt ja ſchon im nasci. Nach Andern iſt ἄνωθεν = von Oben, vom Himmel her (Chrys.). Sicherlich kommt das Wort v. 31 in dieſer Bedeutung vor, in der andern eigentlich nie. Auch wird dadurch der Gedanke beſtimmter und reicher, es iſt dann = den nasci ex Deo, wovon 1, 13 die Rede war. Somit wäre der Sinn: Um des Reiches Gottes theilhaft zu werden, genügt der alte Menſch nicht, ſondern er muß erſt durch die Gnade von Oben ein neues Leben gewinnen, oder ein völlig neuer Menſch werden. Natürlich im Munde Chriſti geiſtig gemeint; verſteht ſich, wenn ἄνωθεν = ἐκ θεοῦ iſt.

v. 4. Nikodemus entgegnet Ihm: „Wie kann ein Menſch geboren werden, ſo er alt iſt?“ Es iſt am natürlichſten das „alt“ auf ihn ſelbſt zu beziehen; dieſe Forderung, meint er, ſei wohl an ihm verloren. Hiemit will er ohne Zweifel die Seltſamkeit, ja Lächerlichkeit einer ſolchen Forderung deutlich machen. Die angehängte nächſte Frage treibt das noch mehr auf die Spitze. „Er kann doch nicht in den Mutterleib zurückkehren und zum zweiten Mal geboren werden?“ Die Stelle wird ſehr verſchieden aufgefaßt. Manche meinen, Nikodemus hätte den Herrn nicht in grobem Sinne mißverſtehen können und frage nur gleichnißweis (A. Maier); oder ſchwankend: es werde doch wohl nicht im leiblichen Sinne gemeint ſein (Tholuk). Andere aber nehmen das Mißverſtändniß wirklich an (Aug., Chryſ.), und es iſt wohl auch das Einfachſte und Natürlichſte. Wenn man bedenkt, wie äußerlich und eingebildet der Geiſt der Zeit und namentlich der Geiſt der Phariſäer war, in dem Nikodemus aufgewachſen war; wie fern ihnen in ihrem werkheiligen Stolze die Forderung einer geiſtigen Neugeburt lag; wie ihnen die fleiſchliche Geburt aus Abraham Alles war: ſo begreift man leicht, daß ihm dieſe Idee völlig dunkel ſein konnte, ohne daß er „ein gar ſehr einfältiger Rabbi war“ (W. Meyer). Er meinte, der Herr ſtelle dieſe abenteuerliche Forderung im fleiſchlichen Sinne — und der ganze

Ton ſeiner Frage zeigt, daß er nicht mehr im Tone des Aufklärung ſuchenden Schülers, ſondern in dem halbunwilligen Tone des unbefriedigten Meiſters fragt. Kurz — es ſteht dem geiſtigen Lichte des Herrn der dicke und breite Menſchenverſtand gegenüber und iſt faſt bereit ſein Verdikt zu fällen. Man ſieht wohl, wie weit das noch vom Herrn und der geiſtigen Fülle ſeiner Lehre entfernt iſt.

v. 5. Jeſus erklärt dem groben Mißverſtändniß gegenüber nun den geiſtigen und übernatürlichen Charakter der Neugeburt, was das heiße: ἄνωθεν γεννᾶσθαι. „Wahrlich, wahrlich ich ſage dir: ſo nicht Jemand aus Waſſer und Geiſt geboren iſt, kann er ins Reich Gottes nicht eingehen.“ Hier fragt ſich zuerſt, was das heiße: aus dem Waſſer geboren werden, und wie Chriſtus und Nikodemus es verſtanden haben könne. Waſſer iſt das Element der Reinigung am Leibe und das Symbol der Reinigung an der Seele. In dieſer Bedeutung waren die vielen Waſchungen im jüdiſchen Geſetz und Leben eingeführt. Namentlich hatten ſie auch eine Proſelytentaufe als Zeichen der Reinigung beim Eintritt in die jüdiſche Religion. Eine vollendete Luſtration durch Waſſer war auf die Zeiten des Meſſias vorausverkündet; Ezech. 36, 25: Effundam super vos aquam mundam, et mundabimini ab omnibus inquinamentis vestris. Als Symbol der Reinigung war es demnach allgemein bekannt und Johannes d. T. hatte ihm die höchſte Bedeutung gegeben. Chriſtus hatte nun dieſe Reinigung nicht abgewürdigt, ſondern ſie zum Sakramente gemacht, indem ſie in ſeiner Kraft die Sünde wirklich fortſchafft und die eigene Reinigungsarbeit des Menſchen bedeutet. So iſt das Geborenwerden aus dem Waſſer das negative Moment der Wiedergeburt. Das Geborenwerden aus dem Geiſte iſt das poſitive, ſchöpferiſche, neumachende Moment. Denn Gottes Geiſt iſt das Prinzip des übernatürlichen Lebens, indem Er den Menſchengeiſt ergreift und mit neuen übernatürlichen Kräften rüſtet, ihm Gottes Gnade und Liebe ertheilt. Auch das war keine völlig neue Wahrheit; es war an derſelben Stelle des Ezech. verheißen (v. 27): Et ponam Spiritum meum in medio vestri. Auch Johannes hatte oft genug verkündet, der Kommende werde mit dem heiligen Geiſte taufen. Dieſe Wiedergeburt aus Waſſer und Geiſt; beſtehend in Reinigung und Neuſchaffung, verkündet ihm nun Chriſtus als nothwendige Bedingung, um ins Reich Gottes einzugehen. Dieſe Wiedergeburt iſt weder bloß

die ſakramentale, nämlich die Taufe, noch bloß die ſittliche, ſondern beides zumal. Das „Bad der Wiedergeburt“ (Tit. 3, 5) legt den Keim dazu, die Vollendung aber geht vor ſich unter des Menſchen Mitwirkung, ſie iſt eine Lebensaufgabe. Dieſe große geiſtige Neuſchaffung alſo verlangt Chriſtus zum Eintritt in ſein Reich, und ſie iſt es ja in der That, die die Menſchheit zur Höhe ihrer ſittlichen Beſtimmung hinaufhebt. Jede Weltepoche ſehen wir daher mit einem großen Vorſpiel dieſer Regeneration beginnen, um dieſe zu verkünden. Das Naturleben der Schöpfung quoll aus dem Waſſer, über dem Gottes Geiſt brütend ſchwebte. Aus den Waſſern der Sündfluth ſtieg die erneuerte Welt, und das Symbol des heiligen Geiſtes, die Taube, verkündete das neue Leben (daher τύπος der Taufe I. Petr. 3, 21). Israel wurde getauft in der Wolke (dem deutlichen Symbol der Gottesкraft) und im Meer (I. Cor. 10, 2). Die neue Weltperiode begann mit dem öffentlichen Leben Jeſu und dieß mit ſeiner Taufe im Jordan, wobei der Geiſt Gottes über Ihm ſchwebte. Dem Täufer war geſagt: „Ueber Wen du den Geiſt kommen ſiehſt, Der taufet mit dem heiligen Geiſte,“ und nun verkündet Chriſtus dieſe Welttaufe und hiemit die Vollendung der Offenbarung, die letzte Weltperiode. Wenn auch Nikodemus nicht die ganze Tiefe dieſes Ausſpruchs erfaßte, wenn ihm namentlich das Sakramentale dunkel bleiben mußte, ſo konnte er doch über die moraliſche Wiedergeburt im Allgemeinen ins Klare kommen.

v. 6. Er erläutert die Forderung der Wiedergeburt durch den Ausſpruch: „Was geboren iſt aus dem Fleiſche, iſt Fleiſch; was geboren iſt aus dem Geiſte, iſt Geiſt;“ worin Er ſehr bezeichnend den alten und neuen, den Natur- und Gnadenſtand des Menſchen einander entgegenſtellt. „Fleiſch“ bezeichnet die menſchliche Natur nach ihrer Niedrigkeit, Schwäche, Hinfälligkeit, aber auch nach ihrer Sinnlichkeit und Verdorbenheit. Die Geburt aus dem Fleiſche iſt eben die bloß natürliche, die der Evangeliſt 1, 13 ſchon beſchrieben hat. Ihr Produkt iſt wieder Fleiſch d. h. ein armes, ſinnliches, nur der Natur angehöriges, allerſeits beſchränktes Weſen, das der Idee des Menſchen durchaus nicht entſpricht. Allerdings entbehrt der Menſch im Naturſtande nicht des geiſtigen Prinzipes, aber dieſes ſchläft gleichſam; allerdings iſt dem Menſchen durch die Sünde der freie Wille nicht völlig abhanden gekommen, aber er iſt geſchwächt und ohnmächtig; das Uebermächtige und

herrſchende iſt das Fleiſch. Es iſt daher auch jede Aeußerung und
ätigkeit in dieſem Zuſtande mit dem Stempel der Schwäche oder gar
: Verkehrtheit gezeichnet — und man ſieht hieraus, wie wenig es
ch dem Sinne Chriſti iſt, wenn man die natürliche Menſchenwürde
Sinne des modernen Humanismus ſo ſehr aufwirft.

Der Geiſt aber, im Gegenſatze zum Fleiſch, iſt das göttliche Prin-
; er iſt das Ewige, Gewaltige, Freie und Heilige. Die Geburt
s dem Geiſte iſt nicht bloß ein Anſtrahlenlaſſen von demſelben, ſon-
n ein Aufnehmen ſeines Lebens und ſeiner Eigenſchaften. Das
odukt dieſer Geburt iſt wieder homogen — „Geiſt," d. h. nicht mehr
: materiellen Welt angehörig, ſondern über ſie erhaben; nicht mehr
n ihr abhängig und verlockt, ſondern frei; nicht mehr ſchwach und
fällig, ſondern mächtig und ewigen Lebens theilhaftig; kurz — nicht
hr ein Naturweſen, ſondern Gott ähnlich in Allem. Natürlich iſt
ch hier nicht von einem Abſtreifen des Leiblichen, ſondern von einem
rgeiſtigen desſelben die Rede, wie ja auch Paulus von dem Auferſ-
ndenen ſagt, Er ſei geworden „εἰς πνεῦμα ζωοποιοῦν" (I. Cor.
, 45). Es kann aber Niemand zweifeln, daß des Menſchen Be-
nmung nicht iſt, Fleiſch zu bleiben, ſondern Geiſt zu werden.

v. 7. Dem Nikodemus iſt das eine fremde Welt, er iſt verblüfft,
n einfachen Glauben kann er ſich nicht erheben, zum Verſtändniß
lt ihm in ſeiner jüdiſchen Aeußerlichkeit jede Prämiſſe. Der Herr
ll ihm nun das gedankenloſe Erſtaunen benehmen und ſpricht: „Ver-
ndere dich nicht, daß ich dir ſagte, ihr müſſet von Oben geboren
rden." Er will dadurch andeuten, daß es ſich nicht um etwas ab-
lut Unbegreifliches handle. Da Er nicht überhaupt von den Men-
ſen ſpricht, ſondern vos ſagt, deutet Er an, daß dieſe Forderung
rade ſie beſonders trifft, nämlich die Juden, die mit der Abſtam-
ung von Abraham ſchon das non plus ultra zu haben vermeinten,
mentlich die Phariſäer u. dergl.

v. 8. Nun bringt Er ein Naturbild, worin Er ihm das Wirken
s Geiſtes anſchaulich zu machen ſucht, den Wind. Daß πνεῦμα
er Wind, nicht Geiſt heißt (gegen Auguſt.), geht ſchon aus dem
ttribute „vocem ejus audis" hervor. Auch haben's die meiſten Er-
irer (Chrys., Theophyl. etc.). Es iſt alſo in der That ein Gleich-
ß, nicht eine Erklärung, aber freilich ein wunderſam ahnungsvolles

Gleichniß, das dem Geiſte und ſeinem Wirken ſehr verwandt iſt. Denn Windeshauch und Geiſt ſind nach der Anſchauung aller Völker und in der Sache ſelbſt auffallend parallel. Alle Sprachen erkennen dieſe Analogie an (רוּחַ, πνεῦμα, ψυχή, ἄνεμος, animus, anima, Geiſt — vom veralteten „geiſan“ ſtoßen durch Blaſen), und der Wind iſt ja in der That die Seele der Natur, ihr Odem und Leben. Das Erſte, was Chriſtus an ihm hervorhebt, iſt: „er weht, wo er will;“ darin iſt ſeine feſſelloſe Freiheit und ſeine unwiderſtehliche Kraft ausgedrückt. Das macht die Lebendigkeit, Beweglichkeit und Energie des Geiſtes anſchaulich, worin ſeine allſeitige Freiheit beſteht (daß ὅπου bloß populär ſei, wie Maier will, geht mir nicht ein). Ferner ſagt Chriſtus von ihm: „Du hörſt ſeine Stimme, aber du weißt nicht, woher er kommt und wohin er geht.“ Dieß bezeichnet einerſeits ſein wahrnehmbares, andrerſeits ſein geheimnißvolles Wirken; er iſt etwas Fühlbares und Unbekanntes zugleich. Fühlbar iſt er durch ſein Säuſeln oder ſein Brauſen, das plötzlich über unſerm Haupte dahinfährt; aber unbekannt iſt ſein Ausgang und verdeckt ſein Ende. So iſt auch der Geiſt wohl wahrnehmbar an ſeinen Wirkungen, die bald erquickend wie ſäuſelnde Sommerluft, bald gewaltig ſind wie die Windsbraut; verborgen und unerklärlich aber ſind die Anfänge ſeines Lebens und verborgen das Ziel — ein ahnungsvolles Geheimniß, wie die Natur keines hat.

Nun ſollte man naturgemäß erwarten: So iſt der Geiſt und ſein Wirken; anſtatt deſſen ſagt Chriſtus: „So iſt Jeder, der aus dem Geiſte geboren iſt.“ Er hat ja ſchon oben v. 6. Geiſt und Geiſtgeborner gleichbedeutend genommen, und es ſind ſo ungenaue Anwendungen von Bildern auch ſonſt nicht ſelten (z. B. „hic est, qui secus viam seminatus est“ Matth. 13, 19; „regnum coelorum simile patrifamilias“ — „homini regi“ ibid. 18. etc.). Er deutet dadurch die Wahrnehmbarkeit des geiſtigen Wirkens des Wiedergebornen an, der nicht müßig liegen kann, ſondern erquickend und lebenfördernd ſich hören laſſen muß; und zugleich die geheimnißvolle Tiefe, aus der ſein Wirken hervorſtrömt, und die geheimnißvolle Weite und Höhe, in der es verklingt. Gerade darum darf man ſich nicht wundern, daß wir aus dem Geiſte wiedergeboren werden müſſen, weil erſt das den Menſchen über ſich ſelbſt und die Natur erhebt und ihm das ideale Maß der Freiheit und übernatürlicher Wirkſamkeit ſichert. Das Gleichniß, wie überhaupt die Gleichniſſe des

Herrn, iſt die Entzifferung einer der Rieſenlettern im Buche der Natur; die Ahnung findet Worte.

Chryſoſtomus und Theophylactus haben eine andere Deutung: Chriſtus wolle das Geheimnißvolle und Unbegreifliche durch etwas anderes Geheimnißvolles und Unbegreifliches beſtärken; es ſei mehr eine Verweiſung, als eine Verdeutlichung. Aber dieſe Deutung paßt als rein negativ ſchon nicht für das ganze Gleichniß z. B. spiritus ubi vult spirat, und kann daher nicht richtig ſein. (Noch mehr aus v. 10 folgenden: οὐ γινώσκεις).

v. 9. Chriſtus hatte dem Nikodemus durchaus nichts Uebermenſchliches zugetraut — es war eine wohlverſtändliche Forderung, und auch dieſe hatte Er ihm in freundlicher Herablaſſung faſt greifbar gemacht. Es brauchte alſo nur einigen Sinn für das Höhere, um wenigſtens eine Ahnung davon zu bekommen. Dagegen lautet die Antwort des Nikodemus: „Wie kann das ſein?“ Darin liegt nicht eine Sehnſucht nach weiterer Aufklärung (wie Luc. 1, 34), ſondern die ſtille Behauptung der Unmöglichkeit. Man ſieht daraus, wie ſein Sinn für das Uebernatürliche verſchloſſen iſt — daher geht Jeſus auch keinen Schritt weiter und bricht den bisherigen Gegenſtand des Geſpräches völlig ab. Dagegen kehrt Er einen andern Gedanken in aller Schärfe hervor: die abſolute Nothwendigkeit des Glaubens, als des einzigen Heilmittels der Welt. Der Zuſammenhang dieſes zweiten Gedankens mit dem Vorhergehenden iſt der. Chriſtus findet ſelbſt in dieſem bevorzugten Manne die Grund- und Vorbedingung des Glaubens nicht, den regen Sinn für das Uebernatürliche. Ernſt und beſorgt blickt Er daher in die Zukunft, da der Glaube in der Oekonomie der Offenbarung recht eigentlich an die Spitze geſtellt wird. Chriſtus beginnt mit einer Rüge des Nikodemus und dehnt dieſe auf die ganze Zeit aus, da ihr der Sinn für den Glauben fehlt. Dann zeigt Er, wie dieſe Forderung des Glaubens etwa nicht herabgeſtimmt, ſondern im Gegentheil einzig der Glaube und der höchſte Glaube gefordert wird, die Welt zu retten.

v. 10. Chriſtus entgegnet ihm auf ſein „quomodo“ mit einer verwunderten Frage: „Du biſt der Lehrer Israels, und ſiehſt das nicht ein?“ ὁ διδάσκαλος = ein Lehrer zu nehmen, geben die Grammatiker nicht zu (ſ. Winer §. 17.); es ſei rhetoriſch, Lehrer κατ' ἐξ.,

des Contraſtes wegen. Es würde dann wohl ſo zu verſtehen ſein: nicht bloß überhaupt ein Lehrer, ſondern Lehrer Israels, dem dieſer Titel in ausgezeichnetem Grade zukommen ſoll. In dieſer Frage liegt eine vorwurfsvolle Rüge. Ganz Israel war ja das Volk der Offenbarung und ſollte der Träger des wahren Lichtes für die Welt ſein. Insbeſondere aber ſollten ſeine Lehrer im wahren Sinne Söhne der Weisheit ſein, wie ſie ſich gerne nannten. Das gerügte Nichtverſtehen iſt keine bloß natürliche intellektuelle Schwäche; es iſt jene Einſicht gemeint, die aus dem Glauben wächst und an Glauben und Gnade genährt, für das übernatürliche Licht empfänglich iſt Der Abgang derſelben beweist alſo ein hartgläubiges und der Gnade verſperrtes Innere, verdient alſo in Wahrheit die Rüge. Wenn nun ſolches bei den Beſten in Israel (ja man kann ſagen: bei dem Beſten — ὁ διδάσκαλος) der Fall iſt, ſo gibt das ein trauriges Zeichen der Zeit.

v. 11. Chriſtus verſchärft und erweitert hier noch die Anklage. Er bleibt bei dem gegebenen Falle nicht ſtehen, ſondern ſpricht von ſeiner ganzen Offenbarung, und nicht bloß von der Hartgläubigkeit des Nikodemus, ſondern von der der ganzen Zeit. Die Aeußerung über ſeine Offenbarung leitet Er mit der feierlichen Betheurung ein: „Amen, amen“ — es iſt theure, heilige Wahrheit, was Er ſpricht. Seine Offenbarung charakteriſirt Er nach Inhalt und Gewißheit auf folgende Weiſe: „Was wir wiſſen, reden Wir, und was Wir geſchaut haben, bezeugen Wir;“ d. h. Unſere Lehre hat die höchſte ſubjektive und objektive Wahrheit. In jener Beziehung enthält ſie nicht etwa bloß mehr oder minder begründete Anſichten, ſondern das Gewiſſe, ja das einzig Gewiſſe; denn das Wiſſen an ſich hat nur Jener, der die Wahrheit ſelbſt iſt. Die objektive Realität aber drückt Chriſtus ſchon dadurch aus, daß Er es ein „Bezeugen“ nennt; denn Zeuge kann man nur von dem Wirklichen ſein. Beſtimmter noch dadurch, daß Er ſagt: „Was Wir geſehen haben.“ Sehen iſt hier natürlich nicht von dem bloß äußern Sinne gebraucht, ſondern von dem geiſtigen, unmittelbaren Innewerden. Dadurch unterſcheidet ſich die Lehre Chriſti himmelweit von jeder andern, daß ſie nur das Reale verkündet; und dadurch unterſcheidet ſich der Lehrer, daß Er nicht erſt von Andern empfangen muß, ſondern Alles unmittelbar vor ſeinem Blicke ſteht. — Eigenthümlich iſt hier der Gebrauch des Plurals, den Chriſtus ſonſt nie braucht, wo

Er nur von Sich ſelbſt ſpricht. Möglich, daß Er hier auch andere Gottesboten mit verſteht. — Von dem Verhalten gegen dieſe Lehre ſagt Chriſtus: „Und ihr nehmet Unſer Zeugniß nicht an.“ Annehmen iſt hier natürlich nicht bloß im intellektuellen Sinne oder von einem bloß äußerlichen Annehmen geſagt, ſondern von dem gläubigen Aufnehmen in die Seele. Dieſen Vorwurf macht Er dem Nikodemus und allen Zeitgenoſſen. Chriſtus hat dabei den rechten genügenden Glauben noch nicht gefunden.

v. 12. Er fährt in ſeiner Klage weiter und ſagt, daß keine Ausſicht vorhanden ſei, dieß werde in Zukunft beſſer; es werde nur noch ſchwieriger und bedenklicher. „Wenn ich euch das Irdiſche ſagte und ihr nicht glaubet; wie werdet ihr glauben, wenn ich euch das Himmliſche ſage?“ Er ſpricht wieder nicht bloß von Nikodemus, ſondern von Allen; daher meint Er auch offenbar nicht bloß den heutigen Lehrgegenſtand, ſondern ſeine Lehre überhaupt. Es iſt daher offenbar ganz verfehlt, wenn man unterſucht, was denn etwa von dem Abendgeſpräche zu den irdiſchen und was zu den himmliſchen Dingen gehöre. Er nennt überhaupt das Niedere ſeiner Lehre, was unmittelbar zum Leben im Dießſeits gehört, das Irdiſche — Dinge, die wenigſtens zum Theil im Gebiete menſchlicher Erkenntniß liegen; die höhern Wahrheiten aber, die rein der Ewigkeit, dem Jenſeits, der Welt Gottes angehören, das Himmliſche. Bisher hat Er ſie bloß das Irdiſche gelehrt und keinen Glauben gefunden — wie werden ſie erſt glauben, wenn Er ihnen jenes bringt, wozu in der irdiſchen Erfahrung alle Prämiſſen und Anhaltspunkte fehlen? Das credere erklärt, was Er mit γινώσκειν und λαμβάνειν wollte.

v. 13. Nun geht Er auf den weitern Gedanken über: wie es einen andern Weg zum Heil nicht gebe, als Offenbarung und Glauben. Dieſer Vers hängt engſtens mit dem frühern zuſammen. Dort bezeichnete Er das Himmliſche als Gegenſtand von Offenbarung und Glauben und zwar von ſchwerem Glauben. Wie ſo beides? Weil alles das abſolut übernatürlich iſt, wozu der Menſch in ſich keinen natürlichen Anhaltspunkt findet, und das ihm nur durch die Mittheilung des Menſchenſohnes zugänglich wird. Dieß iſt hier negativ und poſitiv ausgedrückt. „Niemand iſt in den Himmel hinaufgeſtiegen.“ Der Himmel iſt der Ort der vollendeten Offenbarung Gott[illegible]

Wahrheit und Klarheit und der vollkommenen Seligkeit. Wenn nun der Menſch für Gott geſchaffen iſt, ſo iſt es klar, daß er erſt im Himmel oder in den himmliſchen Dingen ſein letztes Ziel erreichen kann. „Hinaufſteigen in den Himmel“ iſt der bildliche Ausdruck für das Erreichen und Erſchauen des Göttlichen; Niemand iſt hinaufgeſtiegen, heißt alſo ſo viel: der Himmel iſt aller menſchlichen Kraft und Bemühung, allem Ringen und Spekuliren unzugänglich. Aehnlich ſagt Paulus: ἐπὶ καρδίαν ἀνθρώπου οὐκ ἀνέβη, was Gott denen bereitet hat, die Ihn lieben (I. Cor. 2, 9). Wie Er hiemit die ganze Menſchheit als unfähig darſtellt zur Erreichung des Uebernatürlichen, ſo ſtellt Er ſich allein als das Organ der Offenbarung dar. Er nennt ſich hier „Filius hominis,“ weil ja das Hinaufſteigen in den Himmel, wovon zunächſt die Rede iſt, nur von dem Erniedrigten geſagt werden kann. Sich ſpricht Er zuerſt das Hinaufſteigen in den Himmel zu: „Niemand iſt hinaufgeſtiegen, als des Menſchen Sohn.“ Dieß bezeichnet bildlich jenen Verkehr mit der Welt Gottes, den Er früher „Schauen“ genannt hat. Er darf nicht wie aus der Ferne blicken und lauſchen, ſondern unmittelbar in die Kreiſe des göttlichen Lebens eintreten. Noch ſetzt er zwei Epitheta hinzu, die ſein Bild, als des Trägers der göttlichen Offenbarung vollenden und die es zugleich erklären, wie und warum Er allein in den Himmel ſteigen könne. Das erſte: „Der vom Himmel herabgeſtiegen;“ dieß iſt der bildliche Ausdruck für ſeine Erniedrigung und Menſchwerdung. Es erinnert an ſeine himmliſche Abkunft und die erſt in der Zeit erfolgte exinanitio. Das ſteht im unmittelbaren urſächlichen Zuſammenhang mit dem Hinaufſteigen in den Himmel („τὸ δέ, ἀνέβη, τί ἐστιν, εἰμὴ ὅτι κατέβη πρῶτον“ etc. Eph. 4, 9). In der Heidenwelt, der der Begriff des Uebernatürlichen fehlte, konnte Herakles wohl aus eigener Kraft in den Götterſaal eintreten, aber in der Welt der Offenbarung kann das Himmliſche nur erreichen, wer dort ſeine Heimath hat, Chriſtus und die Er emporführt. Das zweite Epitheton: „Der da im Himmel iſt.“ Es ſagt uns, daß des Menſchen Sohn durch ſeine Erniedrigung ſeine ewige unwandelbare Gottheit und das damit verbundene Sein im Himmel keineswegs aufgegeben, ſondern daß Er fortwährend droben daheim iſt, wie hienieden. Alle drei Eigenſchaften charakteriſiren Chriſtum, wie geſagt, als das einzige Organ der göttlichen Offenbarung; ſie zeigen

uns den dreifachen Lebensstrom, der in seiner Person enthalten ist. Das Grundverhältniß ist, daß Er im Himmel ist. Aber Er ist zugleich vom Himmel herabgestiegen und kann wieder da hinaufsteigen, um Göttliches und Menschliches zu vermitteln. Zugleich ist damit das Urtheil über die s. g. Naturreligion, die kein Glauben, sondern Erkennen ist, und die Apologie der Offenbarungsreligion gegeben. Jene kann die höchsten Wahrheiten nicht erreichen, diese ist absolut nothwendig, wenn der Mensch seine Bestimmung für Gott und das Göttliche irgend erreichen soll. Matth. 11, 26.

v. 14. 15. Der vorhergehende Vers gibt den absoluten Werth von Offenbarung und Glauben an, diese die Bedeutung des Glaubens gerade in der christlichen Offenbarung. Weit entfernt nämlich, daß mit Christus der Glaube endet, oder daß seine Forderung herabgestimmt wird, soll er gerade in Christus seine Spitze erreichen; denn Er selbst wird als ein Zeichen des Glaubens für alle Welt hingepflanzt und nur dem Glauben ist Heil verheißen. Dieß spricht Christus mit Hinweisung auf ein sehr bezeichnendes Vorbild des A. B. aus: „Und wie Moses die Schlange in der Wüste erhöhte, also muß der Menschensohn erhöht werden.“ Num. 21. wird erzählt, wie die Israeliten gegen das Ende der Wüstenwanderung wider Gott und Moses murrten; es war hauptsächlich die gottgeschenkte Speise, die die Lüsternen anzueckeln begann. Daher strafte sie Gott auf empfindliche und bezeichnende Weise durch feurige Schlangen, echte Bilder der tödtlichen Lüsternheit. Als sie umkehrten und zu Moses flehten, befahl Gott, er soll eine eherne Schlange als Zeichen errichten, und welcher Gebissene sie anschaue, der soll gerettet werden. Das Aufrichten hatte den Zweck, daß das Zeichen Allen offen und sichtbar vor Augen stehen sollte. Das Zeichen selbst war ein wahres Paradoxum — gerade das Unwahrscheinlichste, ein Scandal in ihren Augen, sollte das Zeichen ihrer Rettung werden; kurz: es war ein Zeichen, das den blindesten Glauben verlangte, das in keiner Weise an sich selbst geeignet war zu helfen, sondern woran Gott in beneplacito suo die Rettung geknüpft hatte *).

*) Als (blindes) Glaubenszeichen wird es auch Sap. 16. aufgefaßt. Nach der Lesart der Vulg. heißt es σύμβολον σωτηρίας, und es ist ausdrücklich bemerkt, daß die Rettung nicht διὰ τὸ θεωρούμενον, sondern durch Gott τῶν πάντων σωτῆρα geschehen sei; nicht natürliche Mittel hätten geholfen (ὅσος κυρίου λόγος ὁ πάντα ὠφελῶν).

Gerade darin liegt das Typiſche auf den Kreuztod Chriſti; das iſt das ὑψωθῆναι (12, 32). Auch Er wird hingepflanzt in die Mitte der Welt als ein Zeichen für die von der Schlange Gebiſſenen. Nicht in Glanz und Macht ſollte Er daſtehen, ſondern als ein Bild der Schmach und des Fluches, der Ohnmacht, das an ſich durchaus nicht geeignet ſcheint die Uebel der Welt mächtig zu heben, der Schlange den Kopf zu zertreten, und daher, wie der Apoſtel ſagt, den Juden ein Scandal und den Heiden eine Thorheit iſt. Dennoch hat Gott einzig in Ihm Rettung gegeben — die Menſchen ſollten nicht verſtehen, ſondern glauben! — v. 15. wird der Glaube ausdrücklich als einziges und allgemeines Rettungsmittel hervorgehoben. Des Menſchen Sohn wird erhöht, „damit Jeder, der an Ihn glaubt, nicht verloren gehe, ſondern das ewige Leben habe.“ Hier kommt das erſtemal bei Johannes die ζωὴ αἰώνιος vor, die, wie ſchon Anfangs geſagt, in der innigſten Gottvereinigung und der daraus ſtrömenden Vollkommenheit und Seligkeit beſteht. Das Gegentheil iſt die ἀπώλεια, die in der Trennung von Gott und in der daraus hervorgehenden Zerrüttung und Unſeligkeit beſteht. Jene zu gewinnen und dieſer zu entgehen, wird nicht vor allem andern die eigene Anſtrengung des Menſchen, ſondern der Glaube an den am Kreuz Erhöhten — Glaube an ſeine Perſon, Würde und Macht, und die lebendige, aus dieſem Glauben quellende Hingabe gefordert. Da kommt es denn nicht auf die ſubjektiven Vorbedingungen, Anſprüche u. ſ. w. an, ſondern ein Jeder, der glaubt, findet Rettung. Hohe Liebe und hoher Ernſt zugleich liegen in dieſer Ausſicht in die Zukunft. Die Liebe zeigt ſich zunächſt in dem göttlichen Rathſchluſſe (δεῖ) alle Menſchen zu retten und keinen verloren gehen zu laſſen. Und das nicht durch irgend ein ſchweres Werk, ſondern nur dadurch, daß ſie zerknirſchten Herzens an den Menſchenſohn glauben. Dieſer aber ſoll auf Erden nicht in Herrlichkeit thronen, ſondern als ein Opfer der Liebe, als ein Zeichen der Ohnmacht und Erniedrigung hingepflanzt werden vor die Augen der Welt.

Aber eben darin, daß einzig im Glauben an Dieſen die Rettung gefunden wird, liegt zugleich ein drohender Ernſt. Denn es iſt viel leichter und viel wahrſcheinlicher, daß die Welt an dieſem Zeichen der Schmach ſich ärgert, als daß ſie daran glaubt. Wie ſchwer der Glaube auch bei viel näher Liegendem wird, zeigte ſich ja an Allen und namentlich

an Nikodemus. Und ſo kann die Welt mitten im Uebermaße der Liebe und Gnade zu Grund gehen.

Daran knüpft ſich eine Betrachtung des Evangeliſten. Sie iſt zwar ſo enge mit dem vorhergehenden Geſpräche des Herrn verknüpft, daß die Meiſten nur eine Fortſetzung desſelben darin erblickten. Aber daß es nicht Worte Chriſti ſondern des Evangeliſten ſind, erhellet daraus, daß gar keine Beziehung mehr auf Nikodemus und überhaupt auf die damalige Situation des Herrn feſtgehalten iſt; daß überhaupt die Erlöſungsthat bereits als vollendet und ihre Früchte an Guten und Böſen bereits als gegenwärtig erſcheinen. Endlich nennt wohl Johannes, nie aber Chriſtus ſich ſelbſt μονογενής. Es iſt aber dieſe Betrachtung eine nähere Ausführung des Schlußgedankens der Rede Chriſti, daher auch ſo unmittelbar verbunden. Chriſtus ſprach von dem gnadenreichen göttlichen Rathſchluſſe ſeines Kreuztodes, der allen Glaubenden zum Heile gereichen ſoll. Nun beſchreibt Johannes die liebevolle Gnade Gottes im Erlöſungswerke noch genauer, und zeigt, wie und warum der Glaube dieſes Segens theilhaftig werde; wie und warum aber umgekehrt der Unglaube nur Unſegen davon ernte. Die Hauptgedanken ſind alſo: Gottes Liebe, der Segen des Glaubens, der Unſegen des Unglaubens. v. 16—21.

v. 16. Chriſtus hatte mit der Hinweiſung auf die Erlöſungsthat bloß die göttliche Abſicht angedeutet, alle Menſchen zu retten. Nun deckt der Evangeliſt den Grund davon auf, die unendliche Liebe Gottes, als deren Ausfluß er die Erlöſung und ihre Zwecke darſtellt. Es iſt daher eine nähere Erklärung oder Erläuterung, darum das γὰρ faſt entſprechend dem deutſchen „ja.“ Die Liebe erſcheint in ſeiner Schilderung in der That als unendlich nach allen Seiten. Der ſie trägt, iſt Gott; der alſo nicht von Außen ſondern nur durch ſeine eigene, unendliche Güte dazu beſtimmt ſein kann. Ihr Gegenſtand iſt der κόσμος, nicht bloß dieſe oder jene Menſchen oder Menſchenklaſſe, ſondern die Geſammtheit der Menſchen, die noch dazu dieſer Liebe keineswegs werth, ſondern gottentfremdet iſt. Das Maß dieſer Liebe ſieht man an ihrer Wirkung: „ſo ſehr, daß Er ſeinen eingebornen Sohn dahingab.“ Es liegt ſchon in der Hingabe des Sohnes die abſolut höchſte denkbare Liebe; das Epitheton „μονογενὴς“ ſoll das noch erhöhen, denn das ſagt, daß es das einzig adäquate Ebenbild

ſeines Weſens und ſeiner Herrlichkeit und der einzig genügende Gegenſtand ſeiner Liebe war, den Er dahingab. Dieß Dahingeben ſelbſt drückt nicht nur eine Entäußerung oder ein Opfer der Liebe überhaupt aus, ſondern es iſt ja das Dahingeben des Geliebteſten in die äußerſte Vernichtung, in Schmach und Tod. Dazu kommt endlich die Abſicht: allgemeine Rettung aus dem Verderben, allgemeine Schenkung des ewigen Lebens für die Glaubenden. Hier erſcheint die Erlöſung zugleich als das Opfer des himmliſchen Vaters.

v. 17. Nähere Erklärung der göttlichen Abſicht mit der Sendung des Sohns. Negativ: „Gott hat ſeinen Sohn nicht geſandt die Welt zu richten.“ Die Welt iſt in Sünde, ſie ſteht daher unter der göttlichen Gerechtigkeit, und Gott konnte dieſe üben durch unerbittliches Gericht, welches natürlich nicht anders als mit dem Verderben der Welt enden konnte. Aber Er ſandte ſeinen Sohn nicht um dieß Gericht zu halten, ſondern „daß die Welt durch Ihn gerettet werde.“ Die Rettung ſchließt natürlich die ganze Erlöſung in ſich: Entſündigung, Heiligung und Beſeligung. Wie die Liebe Gottes auf die ganze Welt ſich erſtreckt, ſo ſollte auch nach ſeiner liebevollen Abſicht dieß Heil Allen ohne Ausnahme zu Theil werden.

v. 18. fährt der Evangeliſt fort, weiter auseinander zu legen, wie dieſe Abſicht Gottes bei Einigen erreicht, bei Andern aber vereitelt werde, daher jene wohl Segen, dieſe aber Unheil davon haben. Das Gericht über die Welt iſt allerdings nicht völlig aufgehoben, aber „wer an Ihn glaubt, wird nicht gerichtet;“ was ſo viel iſt, als: er wird gerettet. Umgekehrt: „wer nicht glaubt, iſt ſchon gerichtet;“ dieß zeigt die Gewißheit, Unentfliehbarkeit und Unabwendbarkeit des Urtheils. Johannes gibt nun auch den Grund an; nicht wegen anderer Frevel iſt er gerichtet, als „weil er nicht geglaubt hat an den Namen des eingebornen Sohnes Gottes.“ Der Glaube erſcheint alſo hier als das einzige Rettungsmittel, der Unglaube als die eigentliche Haupt- und Todſünde der Welt. Es iſt aber das Glauben bei Johannes kein bloß äußerliches Fürwahrhalten, ſondern ein mit der Abkehr von der Sünde verbundenes, ganzes Hingeben und Vereinigen mit Chriſtus.

v. 19. Nun erklärt er das Weſen des Gerichtes, das die ungläubige Welt über ſich herabzieht. Es beſteht weniger darin, daß Gott

poſitive Verurtheilung und Strafe verhängt, als daß Er die Menſchen ihrem eigenen verkehrten Sinn überläßt — es iſt alſo mehr ein Selbſtgericht als Gottesgericht. Auch iſt es nicht ein äußerliches ſondern ein geiſtiges Gericht, aber eben darum nur von tieferer Bedeutung. „Das aber iſt das Gericht, daß das Licht in die Welt kam, die Menſchen aber die Finſterniß mehr liebten, als das Licht.“ Licht und Finſterniß ſind hier, wie immer, das Lebens- und Todeselement des Geiſtes, ſowohl für Erkenntniß als Willen. Das Licht kam in die Welt überhaupt in der Offenbarung, insbeſondere und vollkommen in Chriſto, Der ja ſelbſt das Licht der Welt war. Da entſchieden ſich die Menſchen, d. h. die große Mehrzahl derſelben, für die Finſterniß; es war etwa nicht bloß ein unbedachtſamer thörichter Mißgriff, ſondern mit Wiſſen und Willen — dilexerunt tenebras magis. Das iſt in der That das traurigſte Selbſtgericht, das die Welt über ſich halten konnte; dadurch machte ſie einen Bund mit Tod und Hölle, und ſchnitt ſich ſelbſt den Faden des Lebens und aller geiſtigen Seligkeit entzwei. So wurde das Kommen Chriſti, obwohl Er nicht zu richten kam, doch indirekt zu einem geiſtigen Gerichte, zu einer κρίσις, indem die Menſchen ſelbſt über ihr Heil und Unheil entſcheiden mußten.

Schließlich erklärt er die Urſache davon. Der Geiſt iſt ja doch für das Licht erſchaffen und es iſt ja dieſe Liebſchaft mit der Finſterniß etwas Naturwidriges. Wohl; aber der Grund liegt nicht in der Natur des Menſchen, ſondern in deren ſittlichem Verderbniſſe; die Menſchen thatens, „denn ihre Werke waren bös.“

v. 20. Ein Vergleich aus dem alltäglichen Leben erklärt dieſen Bund zwiſchen Schlechtigkeit und Finſterniß. „Jeder, der Böſes thut, haſſet das Licht und kommt nicht ins Licht, auf daß ſeine Werke nicht aufgedeckt werden.“ Es iſt hier zunächſt das phyſiſche Licht gemeint, das die Schlechtigkeit inſtinktmäßig flieht; aber ganz ähnlich verhält es ſich mit dem geiſtigen Lichte, beſonders Chriſto. Die Schlechtigkeit will nicht ſchlecht erſcheinen und nicht gebeſſert werden.

v. 21. Gegenſatz dazu; Erklärung, wie und warum der Gute dem Lichte ſich zuwendet. Der Gute wird hier bezeichnet als der, „welcher die Wahrheit thut; Wahrheit iſt hier im ſittlichen Sinne das Rechte, Gerade, das mit dem Ausſpruche des Gewiſſens und dem Willen Gottes übereinſtimmt. „Licht“ iſt auch hier wieder in dem

Doppelſinne von phyſiſchem und göttlichem Lichte gebraucht. Schon natürlicherweis ſucht die Redlichkeit das Licht, ſie hat nicht Urſache ihre Werke zu verbergen, ſie kann ſich vielmehr freuen, wenn ſie aller Welt vor Augen liegen. Mehr noch in ſittlichem Sinne: der Redliche ſucht das Licht, nämlich die Offenbarung und Chriſtus, ihre lebendige Quelle, damit ſeine Werke offenbar werden, „weil ſie in Gott gethan ſind.“ Göttliches ſucht das göttliche Licht, es iſt ein Band übernatürlicher Liebe. — Die Schwierigkeit, wie hier gute Werke erſt zu Chriſtus führen, ſchlechte von Ihm abhalten, als ob es bona opera ante fidem gäbe, löst ſchon Auguſtin in dem dilexerunt. Es iſt nicht bloß die vorausgehende Stimmung, ſondern die bleibende, mit Vernunft und Willen bei der Gnade.

7. Jeſus neben Johannes am Jordan; Betrachtung des Evangeliſten. 3, 22—36.

Mit dem Zeugniſſe des Täufers hatte der Evangeliſt dieſen Abſchnitt begonnen und dort gezeigt, wie von dem Täufer aus das erſte Bilden der Gemeinde anfing. Darauf führte er uns nach Jeruſalem, und das Bild, das er von dem Wirken Chriſti daſelbſt bei Führern und Volk entwerfen konnte, bot uns überall nur die Spuren einer größern oder geringern Unfähigkeit für das Reich Gottes, ſo daß Chriſtus ſelbſt nur im Halbdunkel ſich zeigen kann und der Evangeliſt in wehmüthige Betrachtungen ſich ergießt. Zum Schluſſe führt er uns nun wieder zu Johannes und ſeiner Umgebung zurück; wir ſehen hier bei jenen, die beim Täufer geblieben waren, nicht mehr jene Offenheit für das Höhere, wie bei ſeinen erſten Schülern, ſondern eine ähnliche jüdiſche Erſtarrung, wie überall. Wir vernehmen bei dieſer Gelegenheit das letzte herrliche Zeugniß des Täufers, mit dem er von dem Schauplatze der Oeffentlichkeit zurücktritt, dieſen dem Herrn allein überlaſſend. Daran knüpft dann der Evangeliſt neuerdings eine Betrachtung über die Göttlichkeit der Natur und Offenbarung Chriſti; über den unendlichen Segen des Glaubens an Ihn und über den Fluch des Unglaubens.

v. 22. Wie lange der Aufenthalt Jeſu zu Jeruſalem nach dem Feſte noch gedauert, iſt nicht angegeben; bloß geſagt, daß Er ſich „darnach“ von der Stadt in das Land Judäa mit ſeinen Jüngern begeben

habe. Das Wirken ſeiner erſten Periode gehört überhaupt dieſem angeſehenen Landestheile an, und da Er im Mittelpunkte desſelben, in der Hauptſtadt ſchlechten Boden für ſein Werk fand, verſucht Er es auf dem Lande. Hier machte Er nicht bloß einen vorübergehenden Beſuch, ſondern „verweilte" und taufte. Wie 4, 2. bemerkt iſt, that Er dieß nicht ſelbſt, ſondern ließ es ſeine Jünger thun. Auch hatte dieſe Taufe wahrſcheinlich keinen weſentlich höheren Charakter, als die Bußtaufe des Johannes; denn Chriſtus hatte ja noch jenen Glauben nicht gefunden, den die Wiedergeburt erfordert; auch „war noch der heilige Geiſt nicht gegeben, weil Jeſus noch nicht verherrlicht war" (7, 39). Es war alſo gleichfalls nur eine Weckung des Bußgeiſtes zur Vorbereitung. So Chryſoſtomus gegen Auguſtin.

v. 23. Auch Johannes war noch mit Ausübung ſeines bisherigen Prophetenamtes beſchäftigt und taufte zu Aenon nahe bei Salem. Da es mehrere Salem gibt, läßt ſich die Lage von Aenon nicht genau beſtimmen (ſ. Winers R. L.). Nur ſcheint es in Judäa dießſeits des Jordans gelegen zu haben, wahrſcheinlich nicht am Jordan ſelbſt (ſ. v. 26). Da war viel Waſſer, wie man es zu maſſenhafter Taufe brauchte; denn auch dahin „kamen die Leute und ließen ſich taufen." Man wollte es auffallend finden, daß Johannes noch neben Chriſtus ſeine Wirkſamkeit fortſetzte. Allein es läßt ſich ſehr leicht erklären. Er war Prophet und blieb es bis zu ſeiner Gefangenſchaft: Chriſtus ſelbſt hatte ſeine rechte Thätigkeit noch nicht begonnen, denn Er war ja nirgends *offen* als Meſſias aufgetreten und Er ließ durch ſeine Jünger ſelbſt noch vorbereiten.

v. 24. Dieß zur Erklärung, wie Johannes noch taufen konnte; „denn er war noch nicht in den Kerker geworfen." Dieſe Bemerkung ſetzt Leſer voraus, welche wohl von dieſer Gefangenſchaft, aber nichts mehr von einer ſpätern Wirkſamkeit des Täufers wußten. Es iſt alſo wohl höchſt wahrſcheinlich, daß er die Kenntniß der ſynoptiſchen Evangelien vorausſetzt, welche die Thätigkeit Chriſti erſt nach der Gefangennahme des Johannes beginnen laſſen.

v. 25. Die Lesart *Ἰουδαίου* (Chrys.) die beglaubigtere. Man ſieht, daß von beiden Seiten die religiöſe Vorbereitung nicht mehr mit ernſter Stille der Seele geübt wurde, ſondern bereits Gegenſtand wechſelweiſer Rivalität geworden iſt; es entſtand nämlich ein Wortſtreit von

den Johannesjüngern mit einem (τινός, Chrys.) Juden wegen der Reinigung; ἐκ deutet vielleicht an, daß der Streit von den Johannesjüngern ausgegangen. Was er betroffen, iſt nicht genau geſagt; bloß: wegen der Reinigung. Vielleicht behaupteten ſie die Alleingültigkeit oder den Vorzug der Johannestaufe oder dergleichen.

v. 26. Hier iſt das Reſultat des Wortſtreites. Die Johannesjünger faſſen einen Unmuth und kommen, denſelben zu den Füßen ihres Meiſters auszuſchütten. Sie klagen über die Taufe Jeſu. Sie nennen Ihn nicht mit Namen, ſondern umſchreiben Ihn; die Weiſe, wie ſie es thun, verräth ihre Geſinnung. „Der, welcher bei dir war jenſeits des Jordans, und dem du Zeugniß gabſt, ſiehe der tauft!“ Sie wollen dadurch die Würde Jeſu gegen die Würde des Johannes herabdrücken und wollen ſagen: Der, welcher zu ihm kommen mußte, und deſſen Auktorität erſt von Johannes begründet wurde, der wage es nun gleich ihm zu taufen. Derſelbe Unmuth ſpricht auch aus dem Beiſatz über ſeinen Erfolg: „Und Alle kommen zu Ihm.“ Mag es ſein, daß Jeſus wirklich Viele an ſich zog, ſo iſt doch das „omnes“ übertrieben; und ſie freuen ſich nicht darüber, ſondern empfinden eiferſüchtigen Aerger. Dieſes Benehmen, wie geſagt, verräth uns ihre Geſinnung. Sie betrachten das Wirken des Johannes, wie das Wirken Chriſti, als Parteiſache; ſehen auf das perſönliche Intereſſe, nicht auf die Sache Gottes; ſie ziehen endlich ihren Meiſter ziemlich deutlich Chriſto vor. Aus allem dem erkennt man, wie unvollkommen ſowohl ihre Einſicht als ihr Wille für das Reich Gottes vorbereitet war.

v. 27. Nun folgt ein letztes Zeugniß des Täufers über ſich ſelbſt und Chriſtum und ihr gegenſeitiges Verhältniß. Er beginnt es mit einem allgemeinen Satze. „Niemand kann ſich etwas nehmen, außer es ſei ihm vom Himmel gegeben.“ Man hat dieſe Stelle bald auf Johannes (Aug.), bald auf Chriſtus bezogen. In jenem Sinne würde es heißen: Ich darf mein Amt und meinen Beruf nicht überſchreiten und mich für Höheres ausgeben, als ich bin. Auf Chriſtus bezogen würde es ſo viel heißen: Sie ſollten in dieſem glänzenden Erfolge nicht bloß ein ſiegreiches Partei-Intereſſe ſondern den Finger Gottes erkennen; in dem Gange des Reichs Gottes ſei nichts von Ungefähr und nichts aus bloß menſchlichen Beſtrebungen, ſondern alles nur von Gott zu erklären. Darin liegt ein Troſt für die Jünger; denn wenn Jeſus

ihren Meiſter überbietet, iſt es nicht bloß ein fataler Glückswechſel, ſondern göttliche Fügung, alſo gewiß gut; und zugleich eine Warnung, nicht in Chriſto Gott ſelbſt zu widerſtreben.

v. 28. Nun beruft er ſich auf ſein früheres Zeugniß von ſeinem Verhältniſſe zu Chriſtus. Gerade daraus, daß er Jeſu Zeugniß gegeben, hatten ſie ſeine höhere Würde über Jeſus abgeleitet; er erinnert ſie nun an den Inhalt jenes Zeugniſſes, der gerade das Gegentheil beweiſe. Sein Zeugniß lautete, daß er nicht Chriſtus, ſondern nur der vor Ihm Hergeſandte ſei, und daß er das geſagt, darüber fordert er ſie ſelbſt als Zeugen auf. Der Inhalt dieſes Zeugniſſes beweiſe alſo ſelbſt, daß ſeine Wirkſamkeit nur eine untergeordnete und zeitweilige ſei. Indem er ſich ferner einen vor Chriſtus Hergeſandten nennt, führt er auch ſeinen Beruf auf Gott zurück, wodurch ihre Unzufriedenheit als Vermeſſenheit erſcheint.

v. 29. Er erläutert nun ſein Verhältniß zu Chriſtus, ſeine gegenwärtige Stellung und die Stimmung ſeiner Seele durch ein ſchönes Gleichniß aus der Sitte der Hochzeiten. Der Bräutigam pflegte die Braut mit fröhlicher Begleitung von Geſpielen in ſein Haus zu holen. Dieſe hießen *υἱοὶ τοῦ νυμφῶνος*, ihr Führer aber *φίλος τ. ν.* (nach den Neuern wäre es eigentlich der שׁוֹשְׁבִן, worüber Winer R. L. sub verbo Hochzeit). Bräutigam kann nur Einer ſein, der, welcher die Braut hat. Zunächſt ſteht ihm allerdings der *φίλος*, aber doch hat er nur eine untergeordnete Stellung. Während jener die Braut in Empfang nimmt, darf er ſich nicht mehr anmaſſen, als zu harren und auf den Jubel des Bräutigams zu lauſchen. Das erfüllt ihn aber nicht mit Bitterkeit ſondern mit Freude, denn ſo iſt es ja ſeines Amtes. Johannes macht nun ausdrücklich die Anwendung auf ſich: „Dieſe meine Freude iſt alſo erfüllt.“ Hiedurch iſt die Stellung Chriſti zur Menſchheit und die des Vorläufers zu Chriſtus deutlich gemacht. Das Verhältniß Gottes zu Israel iſt ſchon im A. B. häufig unter dem Bilde der Ehe und Liebe dargeſtellt — häufiger aber unter dem Bilde eiferſüchtiger Liebe (יְהוָה קַנָּא, Hoſ.). Das Bild kommt im N. B. häufiger vor, aber nur um ſo zarter, je inniger und zarter auch die Liebe Gottes ſich nun kundgibt, als ehemals. Es drückt dieß die innige, unauflösliche und gnadenreiche Verbindung Chriſti mit ſeiner Kirche trefflich aus. Sein Verhältniß zu Ihm bezeichnet er als das des

Freundes, der in beſcheidener Unterordnung bleibt, und weit entfernt, über das Glück des Bräutigams ſich zu grämen, ſich desſelben vielmehr erfreut. Das kann die Jünger auf mehrfache Weiſe belehren; erſtens nicht in Johannes ſondern in Chriſtus den wahren Meiſter zu ſuchen. Dann den Johannes nicht als einen Gegner ſondern als dienenden Freund des Bräutigams zu betrachten (mehr als das „non sum dignus corrigiam calceamentorum solvere); und ſich nicht über ſeinen Erfolg zu grämen, ſondern ſich vielmehr wie Johannes und mit ihm zu erfreuen. Gerade jetzt ſteht der Vorläufer auf dem Gipfel ſeiner Würde und Freude — nun geht er unter.

v. 30. Bisher redete der Täufer von Vergangenheit und Gegenwart, zum Schluß äußert er ſich über ſein künftiges Verhältniß zu Chriſtus. „Er muß wachſen, ich aber abnehmen.“ So lange Chriſtus neben Johannes wirkte, war ſeine Thätigkeit erſt vorbereitend und grundlegend. Aber erſt in der Zukunft wird die Größe ſeiner Perſönlichkeit und ſeines Wirkens ſich recht entfalten. Umgekehrt hatte Johannes den Gipfel ſeiner Thätigkeit erreicht, da er Chriſtum in das Leben einführte, nun wird er ſinken und verſchwinden — wie der Morgenſtern ſeinen Glanz verliert, wann die Sonne aufgeht. So lag es im Plane der göttlichen Vorſehung, daher das „oportet.“ (Vielleicht liegt auch eine dunkle ahnende Anſpielung auf das Ende des Vorläufers und des Erlöſers darin.)

Von v. 31—36 folgt eine Betrachtung des Evangeliſten. Allerdings iſt ſie nicht äußerlich als ſolche bezeichnet, vielmehr ſchließt ſie ſich unmittelbar an die Rede des Täufers, darum habens auch die Alten (Aug. Chrys.) als Fortſetzung genommen. Aber Johannes pflegt überhaupt ſeine Betrachtungen ohne beſondere Anführung anzuknüpfen, und die Neuern nehmen es faſt alle in dieſem Sinne. Gründe ſind: der allgemeine, durchaus von der gegenwärtigen Situation abſehende Charakter der Rede, die bei weitem mehr Aehnlichkeit mit der Weiſe des Evangeliſten als des Täufers verräth; ferner wird das Zeugniß (d. i. die Lehre) Chriſti als bereits vorhanden vorausgeſetzt und ebenſo die Wirkung des Glaubens beſchrieben. Der Inhalt dieſer Betrachtung aber iſt, wie ſchon geſagt, die Göttlichkeit Chriſti und ſeiner Lehre, das Segenvolle des Glaubens an Ihn und der Fluch des Unglaubens.

v. 31. Der Evangeliſt knüpft an das letzte Wort des Täufers an

und ſpricht die Hoheit Chriſti und die Niedrigkeit des Täufers zuerſt in ganz allgemeiner Weiſe aus. „Der von Oben iſt, der iſt über Alle.“ Es iſt hier nämlich von keinen bloß natürlichen Vorzügen, noch von Vorzügen des Verdienſtes die Rede, ſondern von den Vorzügen des Urſprungs und des Weſens. Der Urſprung von Oben iſt unten ſelbſt erklärt = de coelo, und der iſt es, der eine abſolute Hoheit über Alles zur Folge hat. Umgekehrt: „Wer von der Erde iſt, der iſt von der Erde und redet von der Erde.“ Das erſte iſt wieder von dem Urſprunge, das zweite von der Beſchaffenheit geſagt. In dieſem Sinne heißt „iſt von der Erde“ ſoviel als: iſt niedriger Art, iſt endlich nach Zeit und Raum und daher nur vergänglich. Insbeſondere theilt dieſen Charakter das „Reden“; ſei noch ſo große Weisheit und Tiefe darin, dennoch kann es ſeinen endlichen, erdhaften Charakter nicht verläugnen. Dieſen verläugnen ſelbſt nicht die Ausſprüche der Propheten, weil auch bei ihnen die Offenbarungen des Geiſtes ſtets das Gewand der Zeitlichkeit tragen.

v. 31. 32. Nun läßt der Evangeliſt den Täufer und wendet ſich allein Chriſto zu. Nochmal wiederholt er: „Der vom Himmel iſt, iſt über Alle“, und charakteriſirt beſonders ſeine Offenbarung — „und was Er geſehen und gehört hat, das bezeugt Er.“ Dieß bezeichnet im menſchlichen Bilde die Unmittelbarkeit, daher Gewißheit und Vortrefflichkeit des übernatürlichen Wiſſens in Chriſto, die dasſelbe geradezu unendlich über menſchliches Wiſſen, ſei es Selbſtwiſſen oder Offenbarung, hinaushebt. Darum auch heißt ſeine Lehre „ein Zeugniß“, deſſen Inhalt nur das wahrhaft Exiſtirende iſt. „Sein Zeugniß aber“, klagt der Evangeliſt, „nimmt Niemand an!“ Es iſt eine ſchmerzliche Hyperbel, weil ihm das kleine Häuflein der Gläubigen, gegenüber der ungeheuren Maſſe der Ungläubigen, faſt wie nichts ſcheint.

v. 33. Nun kommt er auf den Segen des Glaubens. „Wer ſein Zeugniß annimmt, der beſtätiget, daß Gott wahrhaft iſt“, d. h. der Glaube an Ihn iſt nicht bloß ein Zuſtimmen zu einer menſchlichen Lehre, ſondern ein feierliches Bekenntniß der Wahrhaftigkeit Gottes ſelbſt — es iſt alſo das höchſte und herrlichſte religiöſe Bekenntniß, das gedacht werden kann. Das Feierliche liegt in dem Ausdrucke ἐσφράγισε; es iſt ein Bekenntniß vor den Augen aller Welt und ſo unläugbar wie mit Brief und Siegel. Darin liegt umgekehrt ſchon der Gedanke, daß

der Unglaube ein Widerſtreben nicht bloß gegen einen Menſchen, ſondern eine offene Läugnung der Wahrhaftigkeit Gottes ſelbſt ſei.

v. 34. begründet das Vorhergehende. „Denn Der, welchen Gott geſandt hat, redet die Worte Gottes.“ Chriſtus iſt hier der Gottgeſandte κατ' ἐξ.; wohl werden auch die Propheten ſo genannt, aber nur im weitern Sinne; Chriſtus allein geht von Gott aus. Die eigentliche Gewalt und den eigentlichen Auftrag zum Heil der geſammten Menſchheit hat einzig nur Chriſtus. Dieſer redet auch im ſtrengſten Sinne „Gottes Worte“, weil Natur, Wirken, Offenbarung — alles an Ihm göttlich iſt. „Τὰ ῥήματα“ iſt mehr als „Wort Gottes“ überhaupt, es iſt das Wort Gottes ſchlechthin. Und darum iſt der Glaube an ſeine Lehre ein Bekenntniß der Wahrhaftigkeit Gottes ſelbſt. Auch das wird wieder erläutert durch den Satz: „Denn nicht nach Maß gibt Gott den Geiſt.“ Ἐκ μέτρου heißt gemeſſen, beſchränkt, nur bis auf einen gewiſſen Grad; „nicht aus dem Maß“ heißt: in unbeſchränkter Fülle. Der Satz kann nun auf Chriſtus, von dem die Offenbarung kommt, oder auf die Menſchen, denen ſie mitgetheilt wird, bezogen werden. Im erſten Falle heißt es: Er redet das Wort Gottes im wahren Sinne, weil Gott Ihm nicht wie irgend einem Menſchen nur Etwas von ſeinem Geiſte mittheilt — wovon Paulus ſagt: Alii per Spiritum datur sermo sapientiae, alii sermo scientiae, alteri fides etc. (I. Cor. 12, 8), ſondern weil aus Ihm die Fülle des Geiſtes redet, ſomit ſein Wort ganz und nur göttlich iſt. So die Erklärer faſt alle. Aber auffallend iſt, daß es nicht heißt: Denn Gott gibt Ihm nicht nach Maß den Geiſt, ſondern bloß: gibt; daher könnte man verſucht ſein den Ausſpruch als locus communis zu betrachten und auf die Menſchheit überhaupt zu beziehen (nicht auf die Propheten, wie Maier). Das Wort Gottes und der Geiſt Gottes ſtehen in der nächſten Verbindung. Von jenem ſagt Chriſtus: Dein Wort iſt Wahrheit (17, 17), den hl. Geiſt aber nennt Er den Geiſt der Wahrheit (16, 13). Mit Gottes Wort alſo kommt Gottes Geiſt, und der Glaube an das Wort Gottes iſt zugleich ein Empfangen des hl. Geiſtes. Gottes Abſicht mit der Erlöſung der Menſchheit iſt es, den hl. Geiſt, das göttliche Lebensprinzip nicht bloß theilweis, ſondern in der ganzen Fülle den Menſchen zu ertheilen, darum redet Chriſtus „die Worte Gottes“ oder die ganze göttliche Offenbarung. Die Stelle hat Aehnlichkeit mit jener:

Qui credit in me, flumina de ventre ejus fluent aquae vivae. Hoc autem dixit de Spiritu (7, 38), wo der Glaube eben des Geiſtes Fülle bringt.

v. 35. 36. Was der Evangeliſt früher von Chriſto ſpezieller ſagte, das wiederholt er allgemeiner und erweitert; er redete bis nun von ſeinem testimonium oder ſeiner Offenbarung und deren Annahme; nun ſpricht er von der ganzen Bedeutung ſeiner Perſon und Würde, und vom Glauben an Ihn in dieſem höhern Sinne. Seine Bedeutung, Würde und Macht führt der Evangeliſt auf den Vater zurück und erklärt ſie als einen Ausfluß ſeiner Liebe: „Der Vater liebet den Sohn.“ Dieß drückt nach ſchwacher menſchlicher Vorſtellung jene ewige unausſprechliche Einheit des Vaters mit dem Sohne aus, vermöge der Er ſein ganzes Weſen Demſelben hingibt (ſich an Ihn entgeußt.“ Heinrich Suſo). In dieſer Liebe wurzelt des Sohnes Macht und Bedeutung — „Er hat Ihm Alles in die Hand gegeben.“ Dieſe Macht iſt alſo, weil vom Vater abgeleitet, keine von der väterlich-göttlichen verſchiedene, ſondern weſentlich dieſelbe, und weil ſie Alles umfaßt, eben ſo abſolut und herrlich. „In manu“ bedeutet das allmächtige Schalten und Walten, wozu Er Ihm alles Zeitliche und Ewige übergeben. Daraus iſt dann eine nothwendige Folge: „Wer an den Sohn glaubt, hat das ewige Leben.“ Das ewige Leben iſt, wie ſchon früher geſagt, die Vereinigung mit Gott mit ihrer Vollkommenheit und Seligkeit. Dieß wird durch den Glauben an den Sohn gewonnen, weil in Ihm den Menſchen alles Göttliche entgegentritt und weil der Weg zum Vater nur durch den geliebten Sohn geht. Der Evangeliſt ſagt: hat das ewige Leben, weil er es wirklich nicht erſt hoffen darf, ſondern in ſeinem Prinzip und in ſeinen erſten Erſcheinungen bereits in ſich trägt. Die entgegengeſetzte Folge iſt: „Wer aber dem Sohn abſpenſtig iſt, der wird das Leben nicht ſehen.“ Ἀπειθεῖν iſt mehr der praktiſche Unglaube, der Unglaube aus bewußtem innern Widerſtreben. Auch dieſe Folge iſt wieder eben ſo natürlich. Denn wenn wir unſer „Leben“ auf übernatürlichem Wege und in Gott ſuchen müſſen, Gott aber nur durch den Sohn zugänglich iſt, ſo iſt durch das Abwenden von Demſelben jeder Weg zum wahren Leben verſperrt. Der Evangeliſt bringt noch den Gegenſatz zum ewigen Leben: „ſondern der Zorn Gottes bleibt auf ihm.“ Zorn Gottes iſt ſeine verdammende Strafgerechtigkeit; ſie bleibt auf ihm in Zukunft,

immer und ewig; beſſer: wie ſie ſchon auf ihm liegt, da die Menſchen natura filii irae ſind. Mittelweg gibt es alſo keinen, denn Verdammniß iſt das natürliche Erbtheil des Menſchen, und gerettet kann er nur werden durch Glauben an den Sohn. Ganz die gleiche Idee findet ſich bei Matth. 11, 27. —

Zweiter Abſchnitt.

Kundgebung des Meſſias. Inhalt des meſſianiſchen Amtes.

Kap. IV. V. VI.

Bisher zeigte uns der Evangeliſt Jeſum mit Ausnahme des Wunders zu Kana auf dem Schauplatze von Judäa. In dem nun folgenden Abſchnitt wechſelt die Scene; es wird nämlich erzählt: Seine Reiſe aus Judäa nach Galiläa; eine Feſtreiſe nach Jeruſalem, dort die Heilung eines 38jährigen Kranken mit den daran geknüpften Reden; endlich wieder in Galiläa das Wunder der Speiſung der 5000 und die daran geknüpften Lehrreden. — Ein anderer Hauptunterſchied dieſes Abſchnittes iſt der. Solange Jeſus neben Johannes wirkte, war ſeine Offenbarung mehr vorbereitend. Er that Wunder, um den Glauben zu wecken, aber Er vertraute ſich den Leuten doch nicht an; Er hatte bisher nur die ἐπίγεια ſeiner Lehre geoffenbart, die ἐπουράνια erſt in Ausſicht geſtellt; namentlich hatte Er ſich noch nirgends unumwunden als den Meſſias ausgeſprochen, ſondern nur in dunklen, räthſelhaften Andeutungen, und es war der Glaube an Ihn als Meſſias auch bei den Beſten mehr nur ein Ahnen. Nun erſcheint Johannes nicht mehr — er iſt untergegangen. Nun beginnt auch Chriſtus die Hauptoffenbarung unumwunden und unverhüllt. Allerdings wirkt Er auch jetzt noch Wunder, aber ſie ſind Ihm größtentheils nur die Baſis, um höhere Offenbarung daranzuknüpfen; Er iſt mit dem Glauben, der nur aus den geſehenen Wundern quillt, durchaus nicht zufrieden. Er zeigt nun unumwunden die ἐπουράνια, die höchſten Wahrheiten des Glaubens; Er ſpricht ſich offen als den Meſſias aus und enthüllt die weſentlichſten

Eigenthümlichkeiten seines Amtes. Eben diese Messiasoffenbarung und Enthüllung seines Amtes ist das Gemeinsame, was die einzelnen Erzählungen dieses Abschnittes zusammenbindet. Alle Reden des Herrn darin sind mehr Offenbarungsreden, während die des folgenden Abschnittes mehr Vertheidigungsreden sind. Der frühere Abschnitt war dem Johannes ganz eigen; dieser fällt zum Theil mit dem Wirken Jesu in Galiläa, wie es die Synoptiker erzählen, zusammen, obwohl Johannes nur die Schlußscene mit denselben ausdrücklich gemein hat, die aber freilich eine der wichtigsten und entscheidendsten ist. Die Zeit dieses Abschnittes mag vom Dezember 781 a. U. c. bis gegen Ostern des nächsten Jahres sein.

1. Jesus am Jakobsbrunnen. 4, 1—42.

Vergebens hatte Jesus in Jerusalem und in Judäa einen Boden für seine Wirksamkeit gesucht. Nun wendet Er sich nach Galiläa, das die zweite Provinz des jüdischen Landes war, minder allerdings, als Judäa, aber doch von Juden bewohnt. Auf dem Wege aber begibt sich ein Ereigniß, das ein ziemliches Licht auf die religiöse Lage der Zeit und die Plane der Vorsehung für die Zukunft wirft. Der Schauplatz ist das verachtete Samaria. Ein Weib aus der Mitte des von den Juden verachteten Volkes dieser Gegend ist es, bei der Jesus ein für den Glauben wohl vorbereitetes Herz findet, und der Er sich offen als den Messias entdeckt; und durch ihre Vermittlung kommen Ihm viele Bewohner der Gegend weit glaubensbereiter entgegen, als die Juden. Daran knüpft sich ein Gespräch mit den Jüngern über die Aussichten der Zukunft. Das Gespräch mit dem Weibe und das Gespräch mit den Jüngern bilden den Kern des Stückes. Eine Eingangs-, Zwischen- und Schlußerzählung gehören dazu und vollenden das Bild. In der Eingangserzählung (1—7) erfahren wir Veranlassung, Ort und Zeit des folgenden Gespräches.

v. 1—3. Die Veranlassung der Abreise Jesu aus Judäa nach Galiläa. „Die Pharisäer hatten gehört, daß Jesus mehrere Jünger mache und taufe, als Johannes." Sie waren schon dem Johannes gram, weil er ihr Ansehen verdunkelte und einen andern Geist unter die Menschen brachte, als den pharisäischen; sie hatten diese Mißstimmung schon oben (1. Kap.) zu erkennen gegeben, und seine Gefangen-

nahme durch Herodes war ihnen ohne Zweifel erwünſcht. Aber während ſie ſich von dieſer Seite ſicher glaubten, kam ihnen die Nachricht, daß Jeſus das Amt des Täufers noch ausgedehnter übe — ohne Zweifel waren ſie Ihm nach dem erſten Auftreten in Jeruſalem ohnehin ſchon mehr auffäßig, als dem Johannes. Daher ſchloß dieſes Gerücht für Jeſus ſchon bedeutendere Gefahr in ſich. Der Evangeliſt ſetzt bei, Jeſus habe aber nicht ſelbſt getauft, ſondern ſeine Jünger. Es war ja, wie ſchon geſagt, auch nicht die Geiſtes- ſondern nur eine Buß- und Vorbereitungstaufe, und dieſe gehörte nicht für den Meiſter. Vermuthlich deßhalb, um die Hoheit Chriſti neben Johannes auch durch keinen Schein geringer erſcheinen zu laſſen, ſetzt der Evangeliſt dieſe Bemerkung bei. Die Sage war aber nun einmal da und kam Jeſu zu Ohren, und das veranlaßte Ihn Judäa zu verlaſſen und nach Galiläa zu wandern (πάλιν vermuthlich unecht). Denn jedenfalls hatte Er davon eine Oppoſition zu gewarten, die gleichſam unter den Augen dieſer Gegner alle Schritte der Liebe in Judäa vereiteln mußte, wo ja ohnehin ſo wenig Empfänglichkeit vorhanden war. Ja es drohte Ihm eine Gefahr von ihnen, und obwohl Er ſich derſelben entziehen konnte (wie Er es manchmal that), ſo war es doch ſeiner menſchlichen Demuth ebenſo angemeſſen, dieſelbe zu fliehen, wie Er ebenfalls that und den Seinen zur Pflicht machte (Matth. 10). Die Rückkehr nach Galiläa lag aber auch ſonſt im Plane der göttlichen Oekonomie. Denn nachdem Er in Judäa ſo wenig Boden gefunden, ſollte der verachtetere Theil des Judenlandes und das verachtetere Volk die höhere Gnade erfahren. — Nach den meiſten Auslegern iſt dieſe galiläiſche Reiſe des Herrn identiſch mit jener, womit die Synoptiker die Beſchreibung des öffentlichen Lebens Jeſu beginnen. Als Urſache davon erſcheint bei denſelben die Gefangennahme des Johannes (Matth. 4, 12; Marc. 1, 14; Luc. 4.). Dieſe erwähnt zwar Johannes nicht, aber daß ſie nahe bevorſtand, liegt ſchon in der 3, 30. ausgeſprochenen Ahnung des Täufers; und die Motivirung unſers Evangeliſten läßt ſich mit jener andern ſehr wohl vereinigen. Jeſus ſcheint von da an nur mehr die Feſte in Jeruſalem beſucht zu haben.

v. 4. Nun kommt der Bericht auf die Lokalität der folgenden Begebenheit. „Er mußte aber durch Samaria reiſen.“ Die Notiz berückſichtigt Leſer, welche die Lokalität nicht ſelbſt kannten. Dieß war

der kürzeste Weg; nur die bornirtesten Stockjuden pflegten den Umweg durch Peräa zu nehmen, um sich nicht zu beflecken. Jesus aber und die Gnade Gottes hatte gerade diese verhaßte Gegend als Schauplatz besonderer Gnade erwählt.

v. 5. Er kommt nun zu einer samaritischen Stadt, die Sichar heißt, nahe dem Landgut, das Jakob seinem Sohne Joseph gab. Sonst hieß die Stadt Sichem, zwischen Ebal und Garizim gelegen; später Neapolis, heute Nablus; Sichar ist wahrscheinlich der gangbarere Spitzname gewesen (שִׁכָּר = berauschendes Getränk, somit Saufstadt; oder: שֶׁקֶר = Lüge, somit Lügenstadt). Dort hatte Jakob ein Gut gekauft von den Hemoritern und es dem Joseph in seinem Testamente vermacht (Gen. 33. und 48.). Der Evangelist setzt dieß bei, um die folgende Bemerkung vom Brunnen Jakobs und die Anspielung des Weibes verständlich zu machen.

v. 6. πηγη heißt wohl ein Quellbrunnen, aber die Bemerkung über die Tiefe paßt besser zu einer Cisterne; möglich daß der Evangelist das Wort in der weitern Bedeutung nahm. „Jesus, müde von der Reise, setzte sich so an den Brunnen.“ Das Wörtlein οὕτως heißt entweder: in diesem Zustande der Ermüdung, oder: schlechthin, ohne Umstände. Die Bemerkung: „es war etwa 6 Uhr“ zeigt die Genauigkeit des Geschichtschreibers. Nach jüdischer Zählungsweise war es Mittag, die Stunde der größten Hitze: nach römischer Zählungsweise in der Frühe; Jesus hätte dann die Reise in der Nacht gemacht, was nicht ungewöhnlich war.

v. 7. 8. vollenden das Bild der einleitenden Umstände. „Es kommt ein Weib aus Samaria, um Wasser zu schöpfen“; nicht aus der Stadt sondern aus dem Lande Samaria. Jesus spricht sie um einen Trunk an, und als eine Art Erklärung steht dabei: „denn seine Jünger waren in die Stadt gegangen, Speise zu kaufen.“ Der Evangelist will damit vermuthlich sagen, Jesus habe keine andere Hilfe gehabt. Alles ist dabei höchst natürlich, wie die Gnade überall nur stille, kaum bemerkbare Einleitungen trifft. Eben so ist der Beginn des Gespräches selbst, indem Jesus zu trinken begehrt. Seine Bitte soll das Herz des Weibes öffnen und zutraulich machen; zugleich ist Ihm die Bitte selbst der Anknüpfungspunkt für hohe, himmlische Wahrheiten — wie Ihm alles Irdische das Bild des Ewigen abgibt, wie Er alles Sichtbare gleich

einem Buche des Göttlichen entrollt und benützet. Das Bild vom Waſſer ſpinnt ſich denn durch einen bedeutenden Theil des Geſpräches, und Chriſtus bemüht ſich dadurch Bedürfniß und Sehnſucht nach der Gnade der Erlöſung und dem Erlöſer in ihr rege zu machen.

v. 9. Das Weib hatte Ihn vermuthlich an Rede und Gewand als Juden erkannt und fragt verwundert, wie Er als Jude von ihr, der Samariterin, zu trinken begehre. Denn, ſetzt der Evangeliſt bei, „die Juden pflegen mit Samaritern keine Gemeinſchaft.“ Die Samariter waren von Salmanaſſar nach der Entvölkerung durch die Gefangenſchaft aus den Oſtprovinzen (Cutha) hergepflanzt und vermiſchten ſich vermuthlich mit Zurückgebliebenen. So auch ein Gemiſch in der Religion. Ihre Verſuche am Wiederaufbau des Tempels Theil zu nehmen, und Zurückweiſung (II. Esdr.). — Abfall durch Samballat und Manaſſe, und Tempelbau auf dem Garizim unter Darius Nothus (v. 423—404); Darius Codom. (335 - 330); zerſtört durch Joannes Hyrcanus (129 v. Chr.). Zuſtand zur Zeit Chriſti. — Allerdings beſtand alſo da noch die Feindſchaft und wohl gegenſeitig; doch ſcheint aus den Worten des Evangeliſten und manchen Spuren in den Evangelien hervorzugehen, daß die weit bornirtere Hartnäckigkeit auf Seite der Juden war. Was nun das Verhältniß Jeſu zu dieſen Leuten betrifft, ſo trat Er allerdings mit ſeiner Offenbarung nicht direkt unter ſie, denn ſein Grundſatz war: Non sum missus nisi ad oves, quae perierunt, Israel (Matth. 15, 24); auch verbot Er den Apoſteln bei ihrem erſten Auszuge, zu den Samaritern zu gehen (Matth. 10.). Dieß lag eben im Plane der Offenbarung. Hingegen theilte Er keineswegs die Vorurtheile ſeiner Stammgenoſſen; unbefangen naht Er ſich, nimmt ihre Gaſtfreundſchaft an und ſucht ſie ſogar, ja ſtellt abſichtlich den Juden in ihrer Engherzigkeit einen Samariter als Beiſpiel der Nächſtenliebe hin (Luc. 10, 30 sq.). Es kommt Ihm auch im Allgemeinen hier ein viel offeneres Herz für den Glauben entgegen (der Vorfall Luc. 9, 53 erklärt ſich nicht aus einer Abneigung gegen Ihn, ſondern gegen Jeruſalem), und da kommt Er denn, ohne gerade geſucht zu haben, auch entgegen und läßt ſich finden, wie in dieſem Falle. Er ſah in dem Weibe ein offenes Gemüth, wie es bereits in der beſcheidenen, faſt demüthig verwunderten Frage ausgedrückt iſt.

v. 10. Jeſus faßt ſie nun gleichſam bei der Hand und leitet ſie

Schritt für Schritt zum höhern Bedürfniſſe und zu Dem, der es zu ſtillen vermag. Er knüpft an ihre Frage an, worin ſie ihre Verwunderung ausgedrückt, wie der Jude von ihr zu trinken begehrt. Er deutet ihr an, daß ſie keineswegs bloß einen durſtigen Juden vor ſich habe, und erregt ihr Verlangen Ihn und ſeine Macht kennen zu lernen, durch die Verſicherung: „Wenn du die Gabe Gottes wüßteſt und Wer der iſt, der von dir zu trinken begehrt, ſo hätteſt du Ihn gebeten und Er gäbe dir lebendiges Waſſer.“ Die Gabe Gottes, wovon Jeſus redet, iſt wahrſcheinlich die hier angebotene Gelegenheit mit Ihm zu ſprechen; vielleicht auch die Gnade Gottes überhaupt, das übernatürliche Leben, deſſen der Menſch bedarf und das er in Chriſto gewinnt. Das, was Er beſitze und mittheile, nennt Er „lebendiges Waſſer“, das iſt ſonſt friſches ſprudelndes Quellwaſſer im Gegenſatze zum abgeſtandenen Ciſternenwaſſer — die Freude und ſüßeſte Erquickung des Orientalen; daher iſt es das tauglichſte Bild aller Stillung und Erquickung des Verlangens in der Seele; und Bild des friſchen, raſtloſen Lebens, das aus unergründeter Tiefe quillt und in der ahnungsvollen Ferne der Ewigkeit ausmündet (cf. 7, 38 ähnlich wie 3, 8). Im Munde Chriſti bezeichnet es nun eben die übernatürliche Lebensfülle ſeiner Wahrheit und Gnade, die belebend und erquickend den ganzen Menſchen durchſtrömt und in ihm einen Fond für die Ewigkeit anlegt. Wenn die Väter den hl. Geiſt darunter verſtehen (Aug. Chrys.), ſo iſt es ganz dasſelbe, nur etwas zu beſtimmt. — Sehr ehrenvoll iſt die Vorausſetzung Chriſti, ſie würde Ihn, ſobald ſie Ihn nur erkännte, um dieſe Gabe bitten; der Herzenskenner entdeckte in ihr eine ſolche Anlage und Bereitwilligkeit für das Ewige, wie Er ſie bei den Juden durchgehends nicht fand. Wieder zeigt die Verſicherung: und Er würde dir lebendiges Waſſer geben, ſeine gnadenvolle Liebe, die nur auf Empfänglichkeit von ihrer Seite wartet, um ihr das höchſte Gut mitzutheilen; ja nicht wartet, ſondern ſelbſt vorbereitet.

v. 11. Das Weib verſteht ihn nun allerdings auch nicht ſogleich und kommt mit etlichen zweifelnden Fragen; aber auf eine viel feinere und zartere Weiſe, als oben Nikodemus. Sie verſteht es ſo, als ob der Pilger ein allerdings vortrefflicheres Waſſer zu bieten verheiße, aber doch ein natürliches, das er entweder aus dieſem oder aus einem andern Brunnen ſchöpfen müſſe. „Herr, du haſt ja kein Schöpfgefäß und der

Brunnen ist tief, woher hast du also das lebendige Wasser?“ Der Brunnen ist nach den Reisebeschreibungen 105 F. tief, daher scheint es ihr einmal unmöglich aus *diesem* das versprochene Wasser zu gewinnen.

v. 12. Ebenso zweifelhaft scheint es ihr, an einen andern Brunnen zu denken. Dieß liegt in der Frage: „Oder bist du größer als unser Vater Jakob, der uns diesen Brunnen gegeben hat?“ Sie hält offenbar große Dinge auf diesen Brunnen und schreibt ihn der Größe und den Verdiensten Jakobs zu. Man müßte sich also größer dünken, als den heil. Patriarchen, wollte man einen bessern als diesen herstellen; ganz nach der orientalischen Anschauung, da ein Brunnen zu den kostbarsten und gesuchtesten Besitzthümern gehörte (cf. Gen. oft). Die Vortrefflichkeit und Kostbarkeit des Brunnens soll noch der Beisatz hervorheben: „der da selbst daraus trank und seine Söhne und seine Heerden.“ Sie will sagen, besserer lasse sich wohl keiner finden, als der dem weisen und großen Patriarchen mit seiner ganzen Haushaltung genügte. Sie rechnet sich und ihre Stammgenossen ohneweiters unter die Nachkommen des Patriarchen und spricht von ihm mit großer Pietät, ohne gegen Jesus unbescheiden zu sein.

v. 13. 14. Jesus geht auf diesen Personenvergleich nicht ein, sondern bleibt bei der Sache, um erst dadurch ihre Sehnsucht nach dem Erlöser recht zu wecken. Er zeigt nämlich, wie sein Wasser einer viel höheren Natur sei, als das bloß natürliche. Letzteres schildert Er zuerst nach seiner gar beschränkten Kraft. Man kann den Durst damit wohl stillen, aber nur für eine Weile — „wer von *diesem* Wasser trinkt, den dürstet wieder.“ Damit vergleicht er nun sein Wasser: „Wer aber von *dem* Wasser trinkt, das Ich geben werde, den dürstet nimmer in Ewigkeit.“ Er will sagen: das Leben, das Er in den Menschen lege, sättigt und befriedigt den ganzen Menschen, stillt all sein Sehnen und Streben, und zwar ganz und gar, daß ihm kein weiteres Verlangen mehr übrig bleibt. Im A. B. spricht die ewige Weisheit anscheinend das Gegentheil aus: „Die mich trinken, dürstet noch“ (Eccli. 24, 29). Es ist eben beides wahr: man dürstet *stets* nach diesem Tranke, weil, wer ihn einmal verkostet, nicht nur nie Ekel darob verspürt, sondern sich nie daran ersättigen kann. Und man dürstet *nimmer*, weil seine Süßigkeit und Reichheit alles Verlangen nach anderer Befriedigung

erſtickt. Es iſt die Sättigung der Sehnſucht und die Sehnſucht der Sättigung. Nachdem hier Chriſtus gleichſam die intenſive Wirkung dieſes ſeines Lebens, nämlich die Allſättigung beſchrieben, wendet Er ſich zu ſeiner extenſiven Kraft oder zu ſeiner Fortwirkung; er durſtet nimmer, „ſondern das Waſſer, das Ich ihm geben werde, wird eine Quelle des Waſſers, das da fortſpringt in das ewige Leben.“ Es iſt alſo nicht eine einmalige Befriedigung, ſondern eine fürdauernde, ſtets rege Fülle im Menſchen, deren Ziel und Ende nur in der ſeligen Ewigkeit zu finden iſt. Dieß rege, geheimnißvolle, nie verſiegende Leben der Gnade in uns iſt ſehr ſchön durch das Bild der immerfließenden Quelle ausgedrückt. So vergleicht ſchon der A. B. die Weisheit mit einem Strom zum Paradieſe hin (Eccli. 24, 35), und Chriſtus redet von Strömen des Geiſtes aus dem Innern des Gläubigen, der den hl. Geiſt hat. Das Doppelbild ſagt alſo, daß ſeine Gnade ganz und für immer und in reichſter Fülle befriedige und erquicke.

v. 15. Auf ſeltſame Weiſe ringt in dem Gemüthe des Weibes ein höheres Ahnen mit ſinnlichen Vorſtellungen, und ein geiſtiges Sehnen mit der bloß leiblichen Begierde. Sie kommt deßhalb dem Herrn nicht mit jenem kalten, kopfſchüttelnden „quomodo“, wie der gelehrte Nikodemus. Sie hat ſolches Zutrauen zu der höheren Kraft des Redenden, daß ſie es für möglich hält das wunderbare Waſſer zu erhalten, und zu ſeiner milden Güte, daß ſie ſich mit der zutraulichen Bitte an Ihn wendet: „Gib mir dieſes Waſſer!“ Aber doch hat ſie noch keineswegs eine geiſtige Vorſtellung davon, ſondern hält es für einen Trank der leiblichen Sättigung, daher der Beiſatz: „auf daß ich nicht mehr durſte und nicht mehr herzukommen brauche, um zu ſchöpfen.“ Nur halb konnte alſo Jeſus bisher ihre Seele erwecken und ihr Herz aufſchließen. Darum klingt Er nun eine andere Saite ihres Innern an, die ſie unmittelbarer und ſicherer trifft, und mit der Er zu ſeinem Ziele gelangt (16—19). Er offenbart nämlich ſeine Allwiſſenheit und deckt die Geheimniſſe ihres Gewiſſens auf. Dadurch fühlt ſie ſich getroffen und erkennt und bekennt Ihn als Propheten.

v. 16. Jeſus zeigt ſich bereit ihre Bitte um das lebendige Waſſer zu erfüllen; nur ladet Er ſie ein, auch ihren Mann hieherzubringen. Dieß Verlangen war ſo natürlich und ſchien der Güte des Fremden ſo angemeſſen, daß das Weib nicht ſogleich ſeine verborgene Abſicht

Sie ſagt, daß nicht bloß die Samariter aus ihrer Engherzigkeit heraustreten werden, ſondern auch der jüdiſche Kultus, der nothwendig an die heil. Stadt gebunden war, ſein Ende erreichen werde; daß mithin die nationalen und religiöſen Schranken fallen. Anſtatt deſſen wird ein Kultus eintreten, der nicht mehr an den Ort gebunden iſt. Auch das Verhältniß zu Gott wird dann nicht mehr das alte bleiben, ſondern das von Kindern zu ihrem Vater werden. Das ſind freilich neue, ungewohnte Dinge, die durchaus nicht im Gebiete natürlicher Wahrſcheinlichkeit liegen; daher fordert Chriſtus ſie auf: „Weib, glaube mir!“

v. 22. Chriſtus will ſie über die unendlich höhere Weiſe dieſes Gottesdienſtes der Zukunft belehren, zuvor aber den Schein verhindern, als ob Er Judenthum und Samariter auf Eine Stufe ſtelle und beide der gleichen Unvollkommenheit, des gleichen Irrthums zeihe; Er ſpricht ſich über den gegenwärtigen Stand der Religion aus und gibt hierin den Juden natürlich den Vorzug. „Ihr betet an, was ihr nicht wiſſet; wir beten an, was wir wiſſen.“ Die Samariter hatten Anfangs ſchon den Jehova-Kult, aber wohl verunreinigt; ſpäter weihten ſie ihren Tempel (unter Antiochus) dem Jupiter; und auch nachher, wenngleich einige reinere Religionsbegriffe blieben (wie der vom Meſſias), hatten ſie dieſelben doch ſo mit heidniſchem Zuſatz vermengt, daß ihnen nur mehr ein dunkler Religions- und Gottesbegriff blieb. Und auch ohne dieſe Geſchicke konnten ſie den wahren nicht mehr haben, da ſie ja nur den Pentateuch annahmen und die ganze folgende Offenbarung ihnen fremd blieb. Ebenſo iſt das Wiſſen, welches Er den Juden (mit Einſchluß Seiner, den ſie ja auch für einen Juden hielt) im Allgemeinen zuſchreibt, nur ſehr relativ, da Er von ihnen ſpäter ſagen muß: Non noverunt Patrem, neque me (16, 3). Aber wenigſtens die richtige theoretiſche Kenntniß von Gott und Religion beſaßen ſie, und in dieſer Beziehung war ihr Kultus ein bewußter und erleuchteter. Das letztere begründet Er: „weil das Heil von den Juden iſt.“ „Das Heil“ iſt der Segen der Erlöſung in Wahrheit und Gnade; von den Juden ſollte er ausgehen, ſie ſind das Volk der Offenbarung und Verheißung und können darum nicht den Heiden gleichſtehen, die nur ein Ahnen Gottes, keineswegs ein ſicheres Wiſſen hatten.

v. 23. Nun aber beſchreibt Er den vollkommenen Gottesdienſt der Zukunft, ja Er rückt ihn ſchon in die Gegenwart: „Aber es kommt die

Stunde und ſie iſt ſchon da" — nämlich in Ihm vollkommen, bei den Seinen wenigſtens in den erſten Anfängen — „da die wahren Anbeter den Vater in Geiſt und Wahrheit anbeten werden." Die bisherige Anbetung war alſo entweder falſch oder doch unvollkommen, die wahren Anbeter d. i. jene, die ihrer Idee entſprechen, oder es im vollen, echten Sinne ſind, kommen erſt in Zukunft. Es ſind jene, die Gott „in Geiſt und Wahrheit anbeten." Die Anbetung im Geiſte iſt derjenigen entgegengeſetzt, die ſich an bloß äußerliche Bedingungen z. B. des Ortes bindet, oder in bloß äußerlichen Uebungen z. B. Opfer, Ceremonien, körperliche Reinigung und Zeichen, ſich bewegt; ſie beſteht in geiſtigen Akten, wo alles Aeußerliche nur Nebenſache iſt. Die Anbetung in der Wahrheit iſt erſtens entgegengeſetzt jeder un- oder halbwahren, z. B. der Heiden, Samariter, der jüdiſchen Heuchler; zweitens auch jeder unvollkommenen, wie ſie z. B. im A. B. vorkömmt, wo der ganze Kultus ſich nicht in der unmittelbaren Wahrheit ſondern nur in Bild und Gleichniß bewegt, alſo der Idee nicht vollkommen entſpricht. Dieſe Art der Anbetung führt Chriſtus auf das höchſte Motiv zurück, auf den Willen Gottes: „denn ſo will auch der Vater die, welche Ihn anbeten." Der ganze Zweck der Offenbarung iſt ja, die Menſchen wahrhaft mit Gott zu vereinigen; und durch das Unvollkommene wollte Er bloß das Vollkommene vorbereiten.

v. 24. Das erklärt Er aus der Natur Gottes: „(ein) Geiſt iſt Gott, und die Ihn anbeten, müſſen Ihn im Geiſt und in der Wahrheit anbeten." „Gott iſt Geiſt" heißt zunächſt ſo viel: Er iſt nichts Körperliches oder Räumliches, daß ſeine Verehrung oder Gegenwart an einen Ort gebunden ſein müßte; und nichts Aeußerliches und Beſchränktes, dem man durch bloß äußerliche Gaben oder äußerliche Akte wohlgefällig werden könnte. Will man Ihn daher ſeinem Weſen entſprechend verehren, ſo muß man es „im Geiſte" thun, d. h. durch geiſtige Erkenntniß und Anerkennung, durch geiſtige Liebe und geiſtige Weihe — dasſelbe was Paulus „λογικὴ λατρεία" nennt; und „in der Wahrheit" d. h. nicht bloß in dunklen Ahnungen und Zeichen, wie die Vorzeit, noch weniger mit falſchen Vorausſetzungen, wie die Heiden, ſondern wie es für den geiſtigen Gott ſich gebührt. Dem Heidenthum fehlte der Begriff der Ueberweltlichkeit, alſo Geiſtigkeit

Gottes; bei den Juden war er wenigſtens in praxi verhüllt, darum war ihr Kultus erſt Bild und Gleichniß des wahren.

v. 25. Das Weib ahnet Hohes, aber es zu faſſen iſt ſie nicht im Stande. Sie iſt aber dadurch nicht etwa abgeſtoßen und wahrheitsſcheu geworden, ſondern mit der höchſten Begierde dafür erfüllt, und überzeugt von der eigenen Unzulänglichkeit tröſtet ſie ſich mit höherer Hilfe und der meſſianiſchen Zukunft. „Ich weiß, daß der Meſſias kommt, und wenn Er kommt, wird Er uns alles ſagen.“ Wir wiſſen auch ſonſt, daß die Samariter (ſei es nun aus dem Pentateuch oder wahrſcheinlicher aus der Nachbar- und Verwandtſchaft der Juden) den Meſſias erwarteten und Ihn הַתָּחֵב oder הַשָּׁהֵב, den Wiederbringer, nannten; ſie erwartete in Ihm nichts von zeitlicher Herrlichkeit, wie die Juden, ſondern einen Lehrer aller Wahrheit; und erwartete Ihn für ſich wie für die Juden. Auf Ihn alſo blickt ſie mit ſehnſüchtigem Hoffen hin.

v. 26. Ihr — dem Weibe, der Samariterin, der Sünderin — entdeckt Er ſich denn mit klaren Worten. Mit unendlicher Liebe hat Er ſie bis an's Thor geführt, nun ſchließt Er's auf und läßt ſie vernehmen, was kein Jude noch vernommen; nicht bloß aus dem negativen Grunde, weil von ihr kein politiſcher Mißbrauch zu fürchten war, ſondern aus dem weit poſitivern, weil ihr Herz für Glauben und höheres Leben ſich empfänglich zeigte. Allerdings faßte ſie Ihn nicht vollkommen; aber ſo iſt's die Weiſe des Meiſters, der für die Zukunft den Samen ſtreut.

Nun wechſelt die Scene. Die Jünger kommen; das Weib kehrt eilig in die Stadt zurück, um auch ihre Mitbürger an dem gefundenen Glücke Theil nehmen zu laſſen; nicht ohne Erfolg (27—30).

v. 27. Noch war die Scene nicht vorüber, ſondern während derſelben (ἐπὶ τούτῳ) kamen die Jünger mit den gekauften Vorräthen aus der Stadt zurück. Hier fanden ſie nun den Meiſter im Geſpräche mit dem Weibe. Das Weib war bei den Juden überhaupt nicht geachtet und namentlich in Sachen der Religion für unfähig angeſehen. Sie wußten wohl, daß ihr Meiſter nicht von Alltäglichem rede und mochten auch die tiefe Wirkung des Geſpräches bemerkt haben. Darum waren ſie verwundert. Dieß zeigt, daß ſie über die höhere Wirkſamkeit Jeſu und ſeine allumfaſſenden Abſichten noch keinen rechten Begriff hatten.

Wie erſt wären ſie erſtaunt geweſen, wenn ſie gewußt hätten, daß Er ſich ihr ſo unumwunden zu erkennen gegeben! Was Er aber mit ihr rede, das wagten ſie in ehrfurchtsvoller Schüchternheit nicht zu fragen. Das Weſentlichſte davon und ſeine Wirkung ſollten ſie ohnehin theils aus dem Munde Chriſti, theils aus dem Erfolge erfahren.

v. 28. 29. Das Weib iſt durch das Wort Chriſti: „Ich bin's“ im Innerſten ergriffen. Sie glaubt und in der geiſtigen Freude darüber vergißt ſie alles, ihr Geſchäft und ihr Gefäß, und es drängt ſie, möglichſt Viele zu Zeugen und Theilnehmern ihres Glückes zu machen. Darum eilt ſie in die Stadt und ladet nicht bloß einen oder den andern Vertrauten, ſondern die nächſten Beſten ein: „Kommet und ſehet doch den Mann ... ob er nicht gar Chriſtus iſt!“ Darin liegt kein Zweifel, aber ſie kann ihren Glauben durch ihre Auktorität nicht auch Andern geben; darum fordert ſie ſie auf, *ſelbſt zu ſehen*, des feſten Vertrauens, daß dieſes genüge. Sie ſagt auch den Grund ihres Glaubens, um die Andern zu bewegen: Seht den Mann, „der mir alles geſagt hat, was ich gethan habe!“ Sie ſagt eigentlich mehr, als ihr geſchehen iſt, ſo ſehr iſt ſie durchdrungen; und ſie achtet es nicht, zu bekennen, daß Er ihre Sünden aufgedeckt. So ſehr hat ſie in Glaube, Liebe und Eifer ſich und alles andere vergeſſen.

v. 30. Sie leiſteten ihr ſogleich Folge, gingen aus der Stadt und kamen zu Jeſu. Sie bedürfen nichts weiter, als das Wort eines einfachen Weibes, um willig den erſten Schritt zu Chriſtus zu thun. Dieß verräth Herzen, denen an ihrem Heile liegt, und die durch den Heiland nicht erſt gleichſam mit Gewalt nachgezogen werden müſſen. Es iſt freilich noch nicht vollkommener Glaube, aber eine gute Vorbereitung dazu. Der göttliche Funke hat gezündet und das erſte Leben zu wecken angefangen. —

Während nun dieß geſchieht, hat Jeſus ein *Geſpräch mit ſeinen Jüngern* (31—38). Situation und Inhalt ſchließt ſich genau an das Vorhergehende an. Chriſtus hat dieſe Seele nicht umſonſt geſucht und an ſich gezogen, es erfüllt Ihn mit Freude, ſie gewonnen zu haben. Aber nicht bloß ſie, auch die Herzen ihrer Mitbürger ſieht Er bereits ergriffen, und man ſieht ſie bereits heilsbegierig aus der Stadt herausſtrömen. Aber der Augenblick iſt noch bedeutſamer; hiemit hat Er ja ſein Wirken außer Israel bereits begonnen, und das erſte

Samenkorn grünt ſchon hoffnungsvoll auf. Da erſchaut Er im Geiſte die ganze herrliche Saat der Zukunft zur Ehre des Vaters und zum Heile der Menſchheit, und es erfüllt Ihn dieſe Betrachtung mit hoher Wonne. Aus dieſer Stimmung heraus redet Er zu ſeinen Jüngern über Gegenwart und Zukunft, über die Freuden ſeines und ihres Berufes — es iſt namentlich Troſt für ſie.

v. 31. 32. Ermattet hatten ſie den Meiſter zurückgelaſſen, um Speiſe zu holen, nun wollen ſie Ihn aus ſeinen geiſtigen Betrachtungen herausziehen und laden Ihn liebevoll ein: „Meiſter iß!“ Das ſcheint ihnen für den Augenblick das Beſte und Nöthigſte zu ſein. Er aber erhebt ſie von der ſinnlichen Anſchauung allmälig in eine geiſtige und öffnet ihnen die Ausſicht von der leiblichen Erquickung zu der höchſten geiſtigen. Auch hier iſt es wieder der nächſtbeſte Gegenſtand, der die Leiter abgibt — die angebotene Speiſe. „Ich habe eine Speiſe, entgegnet Er ihnen, die ihr nicht kennet.“ Ihrer leiblichen Nahrung hält Er die geiſtige entgegen, die in dieſem Augenblicke ſeine Seele ſättigt und erfreut.

v. 33. 34. Sie faſſen es nicht, ſondern im alltäglichen Denken befangen meinen ſie, Er möchte wohl anderswoher zu eſſen bekommen haben. Da erklärt Er: „Meine Speiſe iſt, daß ich den Willen Deſſen thue, der mich geſandt hat, und ſein Werk vollbringe.“ Der Wille und das Werk des Vaters iſt die Ausbreitung ſeiner Herrlichkeit und das Heil der Menſchen (17, 4). Jeſus ſpricht dadurch aus, daß Er nichts für ſich ſuche und wolle, ſondern ſein Leben ſei einzig ein Leben der Arbeit, des Gehorſams und der Liebe im allerhöchſten Sinne, bis nämlich des Vaters Wille ganz vollbracht iſt und von ſeinem Werke nichts mehr ungethan bleibt. Das nennt Er nicht eine ſchwere Aufgabe, ſondern ſeine Speiſe, nach der die Seele ſich ſehnt und die ſie ſtärkt und nährt. Nicht leicht iſt irgendwo das reine Opfer- und Liebeleben des Herrn ſchöner und einfacher dargeſtellt. Es liegt zugleich darin, daß gerade die Größe ſeines Werkes immer neue und neue Quellen von Kraft und Segen in Ihm eröffnen. — Ueber dieſes ſein Werk, namentlich über die tröſtlichen Ausſichten in die Zukunft, erklärt Er ſich nun näher in dem Bilde von Saat und Ernte, das Er ja ſo gerne braucht.

v. 35. Er ſpricht zuerſt von der natürlichen Saat, über die Er die gewöhnliche menſchliche Rechnung bringt: „Saget ihr nicht, noch

vier Monate (τετράμηνος sc. χρόνος) und es kommt die Ernte?“ Vielleicht ist's proverbialiter von der Saat an gerechnet, in dem Sinne: Wenn man aussäet, tröstet man sich mit der Hoffnung, in vier Monaten ernten zu können. Oder (weil von einem solchen Sprüchwort nichts bekannt) es ist eine Hinweisung auf den gegenwärtigen Stand der Saaten, in dem Sinne: Nicht wahr, bis zur nächsten Kornernte dauert es noch vier Monate? Da diese gegen April fällt, so befänden wir uns im Dezember, und diese zufällige Aeußerung des Herrn gäbe einen chronologischen Anhaltspunkt für die Begebenheit. (Nicht unwahrscheinlich.) Dieser menschlichen Rechnung setzt Er nun die göttliche seiner Allwissenheit, und der natürlichen Ernte die geistige des Reiches Gottes an die Seite. „Siehe, ich sage euch, erhebet eure Augen und sehet die Gefilde, daß sie schon zur Ernte reif sind!“ Sie mögen sowohl die leiblichen als die geistigen Augen erheben, so sehen sie jetzt schon die Ernte zeitig; das ἤδη ist dem ἔτι entgegengesetzt. Unter den weißen Gefilden versteht Er die Menschheit, die bereits in der Fülle der Zeit und für das Reich Gottes bereit steht. Bereits jetzt können sie nämlich die Schaaren erblicken, die zu Ihm aus Sichem herankommen; und an sie reiht sich unsichtbar dem leiblichen, aber sichtbar dem geistigen Auge Zug an Zug aus der Heidenwelt. Das ist ein großer Trost für die Arbeiter, da sie nicht mehr mühsame Arbeit und ungewisses Harren und Hoffen, sondern nur mehr die letzte und segenvolle Arbeit vor sich haben.

v. 36. Der Gedankengang dieser schönen Rede ist: Der Blick auf Samaria und in die Zukunft erfüllt Ihn mit liebendem Troste, den Er den Jüngern anzeigt und mittheilen möchte. Hebet die Augen, die Ernte ist nahe! Allerdings bleibt der Gewinn dem Herrn der Ernte allein, aber die Freude ist nur Eine. Ja, das ist wahr — setzt Er wehmüthig bei — die Arbeit haben Andere. Es ist ein betrachtender Seufzer, womit Er schließt. Seinem Herzen bleibt nichts als Liebe. — Er fährt fort, das Segenvolle und Selige der Ernte zu beschreiben. „Und der Ernter empfängt Lohn und sammelt Frucht in das ewige Leben.“ Der Lohn ist der Gewinn für ihn selbst, und in ihm liegt die eigene Freude der Arbeit; die Frucht aber ist der Segen, das Resultat der Arbeit. Er will sagen, was noch an Arbeit übrig bleibe, bringe nicht bloß Mühe, sondern den gewünschten und sichern Gewinn

für den Arbeiter; auch ſei es nicht mehr bloß eine ungewiſſe Arbeit auf Hoffnung, ſondern es ſei die Vollendung der Arbeit, die die Frucht nicht bloß in Sicherheit, ſondern in das ewige Leben bringt. — Er geht in Beſchreibung des Erfolges noch einen Schritt weiter: „Auf daß Säemann und Ernter zugleich ſich freuen.“ Der Säemann iſt vorzüglich Er ſelbſt, weil Er es iſt, der den erſten Lebenskeim in die Herzen und in die Menſchheit pflanzet; das iſt die ſorgenvollſte, wichtigſte und ſchwerſte Arbeit. Die Ernter ſind ſie; ihnen bleibt nur mehr der leichte und froheſte Theil der Arbeit übrig. Aber die Freude über das Gelingen theilen ſie beide. Das iſt ſicherlich ſehr erhebend und ermunternd für ſie; anders als in zeitlichen Dingen.

v. 37. Um dieß Verhältniß zu erläutern, wendet Er ein Sprüchwort auf Beide an. Es iſt jenes allgemein bekannte und gebräuchliche: „Der Eine ſäet, der Andere erntet“ und bezeichnet das Wechſelvolle und Ungewiſſe der menſchlichen Beſtrebungen. Dieſes Sprüchwort iſt vieldeutig, aber gerade im Reiche Gottes, gerade in dieſem Fall iſt es im wahren Sinne erfüllt, „daß ein Anderer der Säende und ein Anderer der Erntende iſt.“ Denn nicht von Einem wird das große Werk vollbracht!

v. 38. Das iſt die Anwendung: „Ich ſandte euch zu ernten, was ihr nicht geſäet habet.“ Er ſchaut hier Saat und Ausſenden zur Ernte mit prophetiſchem Blicke ſchon als vergangen. Ihnen giebt Er bloß den Auftrag, die Menſchheit von dem Acker der Welt in die Ruhe und Sicherheit des Reiches Gottes zu ſammeln — den Schluß der großen und gewaltigen Arbeit. Er ſagt nochmal: „Andere haben gearbeitet, und ihr ſeid in ihre Arbeit eingetreten.“ Dieſe Andern ſind die Boten Gottes, die ſeit Jahrhunderten mit Blut und Schweiß die Menſchheit für das Reich Gottes vorbereitet haben; beſonders aber Er ſelbſt, der die Mühe und Leiden und Verfolgungen von Allen nicht bloß theilte, ſondern recht eigentlich allein trug. Das iſt die Arbeit, die ſchwerſte, die je unter der Sonne verrichtet wurde — „κόπος.“ Sie aber ſind bloß in dieſe Mühe eingetreten. Allerdings haben auch die Apoſtel und ihre Nachfolger noch manche ſchwere Arbeit, aber ſie ſehen und haben die Früchte, während der Herr nur die Saat ſah und ſeine Mühe auf Erden erſt in der Zukunft reifen ſollte.

Dieſe tröſtlichen Ausſichten in die Zukunft finden ſogleich ihre

ſchöne Beſtätigung in der guten Aufnahme, die Chriſtus bei den Samaritern findet, und in der hoffnungsvollen Saat, die er hier für das Reich Gottes ausſtreut. Dieſe Erzählung ſchließt das ganze freundliche Bild (39—42).

v. 39. Den Eindruck, den die Rede des Weibes bei ihren Mitbürgern hervorgebracht, hat der Evangeliſt ſchon oben gemeldet, wie nämlich dieſe Leute ſogleich zu Chriſtus aus der Stadt herausſtrömten. Hier kommt der Evangeliſt nun darauf zurück und meldet den Grund davon; es war nicht bloße Neugier, ſondern Glaube, und zwar der Glaube Vieler, der auf das Wort des Weibes „Er hat mir alle meine Thaten aufgedeckt" erwacht war, und den Chriſtus nur zu befeſtigen und zu vervollkommnen brauchte. Auf den erſten Anblick ſcheint das zwar Leichtgläubigkeit zu ſein, aber wenn man auf den Grund blickt — auch abgeſehen von dem geheimen Wirken der Gnade — iſt es ein edler, ernſter Glaubensanfang. Wohl war es nur ein Weib, das die frohe Botſchaft brachte, aber gerade die Erſchütterung dieſer Leichtſinnigen mußte mächtig wirken. Auch ſah man ſie nicht durch eigennützige Zwecke beſtochen, den Fremdling am Brunnen für das Größte zu halten, ſondern durch Aufdeckung ihrer Sünden, was ſonſt den irdiſchen Menſchen am bitterſten zu berühren pflegt. So ſind ſie auch nicht veranlaßt, in Ihm etwas ſinnlich Anziehendes zu finden, etwa einen wunderbaren Helfer in zeitlichen Nöthen, ſondern ſie müſſen einen ernſten Prediger und Propheten erwarten. Ihr Glaube iſt alſo ein kräftiger übernatürlicher Funke.

v. 40. So begnügte ſich ihr Glaube auch nicht damit, Ihn vorübergehend zu ſehen, womit Neugier ſich befriedigt hätte, ſondern ſie baten Ihn bei ihnen zu bleiben. Es iſt Liebe und Sehnſucht nach der Wahrheit und nach ihrem Heile, die daraus hervorleuchtet. Chriſtus ſchenkte ihnen zwei Tage. Obwohl ſein Beruf nur an Israel ging, ſchloß Er doch Niemand davon aus, der aufrichtig bei Ihm Heil ſuchte; doch ließ Er ſich erſt bitten. Aber doch war dieſe ſeine Gnade im Vergleich mit jener, die Er den Juden erwies, unbedeutend, nicht ſo viele Tage, als er dieſen Jahre voll der Mühe widmete.

v. 41. Die Frucht dieſes Aufenthaltes war, daß viel Mehrere an Ihn glaubten. Es iſt das erſte Mal, ja faſt das einzige Mal, daß Er in ſo kurzer Zeit eine ſo reiche Wirkung hervorbrachte — ein ſchönes

Zeichen für die Glaubensfähigkeit dieſes Volkes. Noch ſchöner tritt dieſe hervor, wenn man das Motiv ihres Glaubens erwägt: „propter sermonem Ejus.“ Von den Juden zur Zeit Chriſti gilt das characteristicum: „σημεῖον ζητοῦσι;“ ſie glaubten nur, wo ſie greifen konnten, und glaubten am Ende auch den Wundern nicht mehr, obwohl dieſe den Heiland auch Blinden kenntlich machen konnten. Hier aber that Jeſus kein Wunder, ſondern trat einfach nur als Lehrer auf, und dennoch glaubten Viele und immer Mehrere an Ihn! Ein ſolcher Glaube iſt viel ſchwerer, aber auch viel vollkommener, geiſtiger, wahr- und weſenhafter, als der Wunderglaube.

v. 42. Am ſchönſten endlich tritt dieß hervor in ihrem eigenen Bekenntniſſe, das der Evangeliſt beifügt. Sie halten nämlich in der Freude ihres Herzens nicht zurück, ſondern wenden ſich dankbar und zufrieden an das Weib, das die erſte Veranlaſſung ihres Glückes war; was ſie ihr ſagen, gibt den Maßſtab für die Fortſchritte ihres Glaubens. Das Motiv iſt nun nicht mehr bloß die Rede des Weibes, ſondern ihr eigenes Hören — ſie brauchten nichts, als ſeine Lehre; dieſe fand den Weg zu ihrem Herzen und reichte hin, nicht nur ihr gläubiges Urtheil von Anfangs zu beſtätigen, ſondern es auch zur vollen Ueberzeugung zu erheben („scimus“), zu jener Erkenntniß, die nur die Frucht eines männlich-ſtarken Glaubens iſt. Am bewunderungswürdigſten aber zeigt ſich der Fortſchritt ihres Glaubens in dem Inhalte desſelben: „Wir wiſſen, daß Dieſer wahrhaft iſt Chriſtus, der Erlöſer der Welt.“ Sie geben dadurch zu erkennen, daß ihr Geſichtskreis und ihre Hoffnungen nicht in ihren nationalen ꝛc. Schranken ſich einſchließen, ſondern auf die ganze Menſchheit ſich erſtrecken, daß ſie die ganze Menſchheit für der Rettung bedürftig und dazu beſtimmt anſehen; endlich daß in Chriſtus dieſes unendliche Heil wirklich erſchienen ſei. Und dieß alles glauben ſie auf das Wort eines äußerlich unanſehnlichen Mannes hin, der durch nichts Aeußerliches, durch kein Wunder und keinen Glanz ſeinen univerſalen Charakter zu erkennen gegeben; das Wort des Erlöſers allein hatte ihre Seelen ergriffen, ihre Blicke erweitert und ihre Ueberzeugung befeſtigt, kurz einen ſo vollkommenen Glauben hervorgebracht, wie er damals nur ſein konnte und in Israel nirgends war. Die Früchte davon ernten die Apoſtel in kaum zehn Jahren (Act. 8) — ein tröſtliches Vorſpiel für die Heidenwelt!

2. Wanderung nach Galiläa; Heilung des fieberkranken Sohnes eines königlichen Beamten. 43—54.

Der Evangelist erzählt uns, wie Jesus nach Galiläa wandert, und gibt uns die Ursache dieser Wanderung an, und die Aufnahme, die Er fand. Daran schließt sich eine Erzählung, worin sich der Glaubenszustand dieses Landes sowohl in seinem Mangel, als in seinen Vorzügen abspiegelt, und die Art der Wirkung, die Jesus hier beginnt, sich zu erkennen gibt.

v. 43. 44. Die Zeit, die Jesus den Samaritern zu widmen beschlossen hatte, war aus, und Er wandte sich alsbald in das Gebiet, das Er von nun an für seine Hauptwirksamkeit ausersehen hatte. Denn, setzt der Evangelist bei, „Jesus selbst bezeugte, daß der Prophet in seinem eigenen Vaterlande kein Ansehen hat.“ Es ist dieß ein Sprüchwort, das die traurige Wahrheit enthält, die recht eigentlich die Krankheit Israels ist: daß, je näher die Menschen dem Gottgesandten in natürlicher Beziehung stehen, die Kluft in übernatürlicher desto weiter ist. Christus sprach dieß Wort am Beginn seines Wirkens in Nazareth, vielleicht noch öfters, ja sein ganzes Leben war das beredte Zeugniß dafür. Nun ist aber die Frage, wie denn dieß seine Wanderung nach Galiläa erklären soll, oder was das γὰρ zu bedeuten hat? Gar vielerlei Erklärungen! Chrys. und die meisten Alten verstehen unter πατρὶς die Vaterstadt und erklären: Jesus sei nach Galiläa, nicht aber in seine Vaterstadt (Nazareth oder nach Chrys. Capernaum) gegangen, denn sein eigener Spruch sei es ꝛc. Aber davon, daß Er nicht in die Vaterstadt gegangen — gerade vom Entscheidenden — steht nichts. Andere (Lüke) wollen unter πατρὶς Judäa verstehen; Er sei nach Galiläa gegangen, denn leider hätte von Judäa sich bestätigt, was das Sprüchwort sagt ꝛc. Allein Christus sagt offenbar ganz dasselbe auch von Galiläa und πατρὶς ist wohl das ganze Judenland. Man muß also eine andere Erklärung suchen. Sie bietet sich in der ganzen Bedeutung dieser Reise von selbst. Allerdings war sowohl Judäa als Galiläa sein Vaterland. Nun aber war Er auf der Reise nach Galiläa, um dort seinen Wirkungskreis zu eröffnen. Galiläa aber war sehr verachtet. Sein Wirken daselbst schien selbst seinen Brüdern nur ein Wirken in obscuro (7, 4), „Galiläer“ war ein unehrenhafter

Name (ib. 52). Nun hatte Chriſtus gerade im angeſehenſten Landestheile keinen namhaften Erfolg errungen und zog ſich gleichſam in den Winkel zurück. War das nicht der faktiſche Beweis, daß der Prophet in ſeinem Vaterlande nichts gilt — während Er z. B. ſo eben in Samaria ſo viel galt? Es iſt alſo eine wehmüthige Erklärung dieſes ſeines Zurückziehens. Hätte der Prophet im Vaterlande gegolten, ſo würde Er von Jeruſalem aus ſein Volk regenerirt haben.

v. 45 ſchildert die Aufnahme, die Er in Galiläa gefunden. Sie iſt nicht ungünſtig, doch höchſt unvollkommen und bei weitem nicht ſo, wie Jeſus ſie bedurfte, um geiſtig zu wirken, und wie ſie ſelbſt ſie bedurften, um ſeiner Erlöſung theilhaftig zu werden. Denn ſie nahmen Ihn auf, weil ſie Zeugen ſeiner Thaten in Jeruſalem geweſen waren; alſo nicht darum, weil ſie Bedürfniß und Sehnſucht nach ihrem Heil empfanden, wie die Samariter, und nicht weil ſie in Ihm dieſe Hilfe erwarteten, ſondern nur weil ſie ſeine Wunder geſehen; alſo mit ſehr äußerlichem und unvollkommenem Anfang des Glaubens. Es iſt etwas beſſer als in Judäa, denn dort hatten ſie Ihn eigentlich gar nicht aufgenommen; aber doch iſt keine ſchöne Ausſicht für Chriſtus auf wahre geiſtige Wirkſamkeit.

v. 46. Jeſus wendet ſich nach Kana, wo Er, wie der Evangeliſt beiſetzt, Waſſer in Wein verwandelt hatte. Er beginnt alſo ſeine zweite Wirkſamkeit eben dort, wo Er ſeine erſte begonnen hatte, die Erinnerung daran ſollte und konnte Ihm einen günſtigen Weg bereiten. Mehr aber noch ſollte die Art jener erſten Wunderoffenbarung den Leuten die Augen geöffnet haben; denn wenn ſie in Ihm denjenigen erkannten, der das Gemeine in das Geiſtige zu verwandeln vermag, ſo ſollten ſie natürlich ſeine geiſtige Bedeutung erkennen und begreifen. Dieß iſt nun die Einleitung zu der folgenden Wundergeſchichte, die uns die Beſchaffenheit der Zeit und die Abſichten des Herrn ſehr deutlich zu erkennen gibt. Es war nämlich ein „Königlicher" zu Kapernaum, deſſen Sohn krank war. Chrys. läßt unentſchieden, ob der *βασιλικὸς* von königlichem Geblüte, oder in des Königs Dienſten war. Die meiſten Neuern ſehen ihn als einen Beamten des Königs Herodes Antipas an. Des Sohnes Krankheit war ein Fieber. Kein Zeichen, daß er kein Jude war, vielmehr ſpricht dafür v. 48.

v. 47. Dieſen veranlaßte die Nähe des mächtigen Propheten und die Todesgefahr des Sohnes, ſich an Ihn zu wenden und Ihn zu bitten, daß Er mit ihm (in das tiefer gelegene Kapernaum) herabkäme und ihn geſund machte. Ohne Zweifel iſt einiger Glaube in dem Manne vorhanden, daß Jeſus helfen könne und wolle, aber noch gar unvollkommen. Er glaubte nämlich Jeſum wohl geſchickt, einen Kranken zu heilen, aber wohl nicht mehr. Auch iſt er der Anſicht, dazu müſſe Jeſus mit ihm kommen. Er hält alſo ſeine Wirkſamkeit nicht einmal im Gebiete der Natur für eine unumſchränkte; es iſt nur ſo ein halber Glaube, und nur die äußerſte Noth mochte ihn bewogen haben, dieß Mittel zu verſuchen.

v. 48. Jeſus ſcheint nun weder, wie gewöhnlich, auf ſeine Noth, noch auf ſeine Bitte zu achten, ſondern entgegnet ihm ſtreng: „Wenn ihr nicht Zeichen und Wunder ſehet, glaubet ihr nicht.“ Der Tadel trifft ihn, wie ſeine Landsleute. Ihr Glaube muß gleichſam erzwungen werden, iſt mehr ein Glaube durch's Geſicht, als durch die Seele und kann nur durch das Außerordentlichſte — das ſagt der Ausdruck „σημεῖα καὶ τέρατα“ — geweckt werden. Es iſt alſo ein ſehr fleiſchlicher und unvollkommener Glaube, und da dem Herrn nicht bloß um dieſe vorübergehende Hilfe, ſondern um ſeine und ſeiner Landsleute wahre Rettung zu thun war, tadelt Er dieſe Unvollkommenheit, damit ſie dieſelbe erkennen und verbeſſern mögen.

v. 49. Der Mann aber beharrt nur um ſo dringender bei ſeiner Bitte. „Herr komm, bevor mein Kind ſtirbt!“ Auch dieß iſt wieder ein Kennzeichen ſeines Glaubens. Die anſcheinende Härte Chriſti hätte ihm die Meinung beibringen können, daß Er nicht helfen könne oder wolle, und dann würde er ſeine Bitte nicht wiederholt haben. Die dringende Wiederholung beweist, daß er wenigſtens bei ſeinem erſten Glauben beharrt, ja es liegt noch ein Körnlein Demuth darin, daß er das zweitemal bittet. Uebrigens iſt er weſentlich nicht weitergekommen, denn immer noch hält er nach der Weiſe ſinnlicher Menſchen die perſönliche Gegenwart Chriſti und ſeine Eile, damit Er den Kranken noch am Leben finde, für nothwendig; nur eine gewöhnliche Heilung traut er Ihm zu, nicht mehr.

v. 50. Nun gewährt ihm Jeſus die Bitte, aber auf eine Weiſe, die ſeinen Glauben zugleich auf die Probe ſtellt und fördert. Er ſpricht:

„Geh, dein Sohn lebt.“ Es iſt natürlich keine bloße Erklärung des Allwiſſenden, ſondern ein Gebot des Allmächtigen, denn der Evangeliſt ſelbſt erklärt es als eine Wunderthat (v. 54); und zwar ein Wunder, das faſt einer Todtenerweckung gleichkömmt. Denn es iſt nicht bloß das Heilen einer Krankheit, ſondern Erhalten beim Leben. Aber der Mann hatte gar kein wahrnehmbares Zeichen für die Gewährung der Bitte, nichts als das nackte Wort des Heilandes. Wenn ſein Glaube nicht ſteigt, ſo muß er entweder die Bitte wiederholen, oder troſtlos von dannen gehen. Aber er glaubte und ging in dieſem Glauben fort. Sein Glaube iſt nun in ſeinem Grunde wie in ſeinem Inhalte gewachſen. Er bedurfte nun keines ſichtbaren Anhaltes, etwa der Gegenwart Chriſti, ſeiner Handauflegung ꝛc. mehr, ſondern glaubte auf's Wort, und mußte daher auch den Herrn weit höher und mächtiger ſtellen, als früher. Der Erfolg aber zeigt, daß ſein Glaube auch jetzt noch nicht ohne Schatten war.

v. 51—53. Die Knechte kamen ihm entgegen, theils um ſeinen Kummer abzukürzen, theils wohl auch um den Meiſter nicht unnöthig weiter zu bemühen, und künden ihm die Rettung ſeines Sohnes an. Dieß führt uns ganz einfach zur Beurtheilung der dritten und beſten Stufe ſeines Glaubens. Er fragt nämlich nach der Stunde ſeiner Beſſerung und erhält den Beſcheid: „Geſtern um 7 Uhr“, wie der Evangeliſt genau weiß und berichtet. Da der Vater erkannte, daß dieß genau mit dem Machtworte Chriſti zuſammentraf, „glaubte er.“ Das läßt uns ſowohl das unvollkommene als das Wachsthum ſeines Glaubens erkennen. Hätte er dem Worte des Herrn unbedingt Glauben geſchenkt, ſo hätte er nicht erſt um die Stunde der Geneſung zu fragen gebraucht und erſt aus dem Zuſammentreffen das Wunder erkannt. Die letzte Entſcheidung überläßt er alſo jedenfalls der Wirklichkeit, ja eigentlich nur dem Schein. Denn das Wunder wäre ja am Ende um nichts geringer geweſen, wenn ſeine Wirkungen etwas früher oder ſpäter eingetreten wären, und das wäre für ſeinen Glauben offenbar eine gefährliche Probe geweſen. Kurz, er muß zwar, um recht zu glauben, nicht gerade ſehen und greifen, aber doch in natürlicher Weiſe überzeugt ſein, und das Wort der Knechte, daß dem wirklich ſo ſei, hat mehr entſcheidendes Gewicht, als das Wort des Herrn. Da aber Chriſtus zu einem ſo auffallenden Beweiſe ſich herabgelaſſen hatte, ſo glaubt

er nun wirklich. Dieſer Glaube iſt nun wohl ein geſunder und kräftiger, der nicht in ſeinem Herzen verborgen bleibt, ſondern ſeinem ganzen Hauſe ſich mittheilt.

v. 54.. Zum Schluſſe bemerkt der Evangeliſt, das ſei das zweite Zeichen geweſen, da Jeſus von Judäa nach Galiläa kam. Dieß beweist, daß Chriſtus ſeine große Wunderoffenbarung in Galiläa noch nicht begonnen hatte. Die Bemerkung ſoll uns wahrſcheinlich andeuten, was für Abſichten Jeſus ſchon beim erſten Beginne ſeiner galiläiſchen Wunder verfolgt — als eine Aufſchrift für ſein ganzes Wunderleben daſelbſt. Auch iſt ſeine Zurückbeziehung auf das erſte Wunder nicht ohne Bedeutung. Damals forderte Er noch keinen Glauben, doch glaubten ſeine Jünger an Ihn. Nun iſt Er mit dem erſten Grade des Glaubens auch beim Volke nicht mehr zufrieden; Er will und ſchafft nun einen höhern.

Anmerkung. Die angebliche Identität mit der Geſchichte Matth. 8, 5 ff. hat ſchon Chryſ. widerlegt und die meiſten Neuern folgen ihm. Die Gründe ergeben ſich ſchon aus einer oberflächlichen Vergleichung.

3. Heilung des 38jährigen Kranken; darangeſchloſſene Reden des Herrn. 5. Kap.

Das Wirken Jeſu in Samaria und die darangeſchloſſene nächſtvorhergehende Erzählung ſind mehr als Einleitung zu dem Kern dieſes Abſchnittes, der die Meſſiasoffenbarung enthält, anzuſehen. Denn was jene betrifft, ſo gehört ſie nicht einmal ſtreng in den Wirkungskreis des Herrn und ſteht mehr als Folie und Exempel den Juden und Heiden gegenüber. Die Begebenheit in Galiläa aber iſt mehr ein Sondiren und ein Prognoſtikon, als eine ſelbſtſtändige Offenbarung. Nun aber werden wir auf die Höhe der Offenbarung geführt, da Jeſus in der ganzen Größe ſeiner Bedeutung und in der ganzen Fülle ſeines Inhaltes den Juden gegenübertritt. Dieß iſt das Wachſen und die Mittagshöhe ſeines Lebens, den Winter über bis Oſtern im zweiten Jahre ſeines öffentlichen Wirkens. Davon haben uns die Synoptiker den galiläiſchen Theil beſchrieben, in ſteigender Tendenz bis zur erſten Brodvermehrung (Matth. 14. Mark. 6. Luk. 9.), und darin mehr das herablaſſende d. i. niedere Wirken Chriſti in ſeinem Zuſammenhange; Johannes aber, der ſich über alle erhebt, behält ſowohl Judäa

als Galiläa im Auge und ſchildert nicht die ganze geſchichtliche Entwicklung, ſondern nimmt nur Centralbilder heraus — ſolche, worin die Fülle der Offenbarung ſich koncentrirt und die wegen ihrer Bedeutung eigentlich die geiſtige Kriſis veranlaſſen. Das eine davon iſt aus Judäa, das andere aus Galiläa, und ſie ſind nur durch loſe geſchichtliche Fäden an einander gehängt. — Ungeachtet Jeſus bei ſeinem erſten Aufenthalt in Judäa nichts Bedeutendes zu Stande brachte, ſo ſollte es und namentlich Jeruſalem doch die Erſtlinge ſeiner vollen Offenbarung haben und ſich auch zuerſt vollends für und wider entſcheiden. Wir werden daher neuerdings nach Jeruſalem zu einem Feſte geführt. Dort gibt die Heilung des 38jährigen Kranken die Veranlaſſung zu Offenbarung und Kriſis zugleich. Zuerſt wird uns die veranlaſſende Begebenheit erzählt (1—16), dann folgt eine ausführliche Rede Jeſu (17—47). In der Begebenheit ſelbſt bildet die fernere Veranlaſſung das Wunder (—9), die nächſte die Anklage Jeſu wegen Sabbatentheiligung (—16).

a. Die Heilung.

v. 1. Zeit und Ort des folgenden Ereigniſſes. Es war ein Feſt der Juden und Jeſus ging nach Jeruſalem. Was für ein Feſt, iſt nicht geſagt. Aus der Lesart ἡ ἑορτὴ ſchloſſen Manche, es ſei das Oſterfeſt, das ja das Feſt κατ' ἐξ. iſt (obwohl nicht nachgewieſen werden kann, daß ἡ ἑορτὴ genüge); allein die Lesart iſt falſch. Auch ſonſt höchſt unwahrſcheinlich, da in der nächſten Erzählung Oſtern erwähnt wird, alſo nicht weniger als ein ganzes Jahr überſprungen wäre. Chrys. bringt ohne Grund das Pfingſtfeſt und ſo kamen alle nach und nach in Vorſchlag. Das Wahrſcheinliche läßt ſich aus Johannes ſelbſt ermitteln. Die Erzählung am Jakobsbrunnen fällt faſt gewiß auf den Dezember; nach 6, 4 iſt das Paſcha in der Nähe. Alſo iſt es höchſt wahrſcheinlich ein Feſt, das zwiſchen Dezember und Oſtern in der Mitte liegt. Das iſt aber Purim (Feſt der Looſe, eingeſetzt zur Gedächtniß der Rettung durch Eſther. Esth. 3, 8), das am 14. und 15. des 12. Monats (Adar) mit großer Fröhlichkeit begangen wurde und bei den Juden in hohem Anſehen ſtand (ſ. Tholuk. Winer R. L.). Jeſus zog zum Feſte hinauf, weil bei der gemiſchten Volksverſammlung beſſer zu wirken war. Dieſe Reiſe, die mitten in die von den Synoptikern geſchilderte galiläiſche Wirkſamkeit hineinfällt, iſt von denſelben nicht

ausdrücklich angegeben, doch ist eine Andeutung bei Luk. 7, 11. (Was also Luk. 4. — 7. Kap. erzählt wird, gehört früher zu stellen.)

v. 2—4. Nähere Beschreibung der Lokalität. Es geschah am Teich beim Fischthor (denn die Lesart der Vulg. ist falsch; προβατικὴ sc. πύλῃ. Nehem. 3.). Sein Zuname hieß in der Landessprache Bethesda i. e. בֵּית־חֶסֶד domus misericordiae, vielleicht wegen der vielen Leidenden, die hier wohlthätige Hilfe fanden. Die fünf Hallen waren wohl zur Bequemlichkeit der Kranken angebracht. Die Tradition setzt ihn an die Abseite des Tempelberges, wo noch jetzt Substruktionen zu sehen sind. (Gelehrten Schnickschnack s. bei Winer). Eusebius fand das Wasser „seltsam geröthet" und schreibt dieß dem vom Tempel einst hiehergeleiteten Opferblute zu. Das Wasser hatte Heilkräfte, daher eine große Menge von Kranken aller Art, die die Bewegung des Wassers erwarteten. Hierunter hat man wohl ein stoßweises Aufwallen oder Aufsprudeln zu verstehen, wie man es ähnlich bei vielen Heilquellen findet. v. 4 ist diese Bewegung die dort eine Aufregung — ταραχή — genannt wird, und die Heilkraft einer übernatürlichen Einwirkung. Denn ein Engel des Herrn stieg von Zeit zu Zeit nieder und das Wasser wurde bewegt, und wer zunächst hinabstieg, wurde von jedweder Krankheit gesund. Hiebei ist zu bemerken, daß manche der ältesten Handschriften v. 4 nicht enthalten, andere mit dem Obelus, zudem viele Varianten; eine absichtliche Weglassung ließe sich nicht erklären, eher ein Zusatz aus dem Volksglauben, darum wird der Vers von den Neuern wenigstens als sehr zweifelhaft angesehen. Allein auch für die Echtheit sprechen Gründe; der Evangelist mußte doch erklären, was die Kranken bei dem Teiche zu thun hatten; die Vulgata, Tertullian, Chrysostomus u. A. behandeln die Stelle als zweifellos. Sei dem, wie ihm wolle, spreche darin der Evangelist oder der Volksglaube, so enthält er eine Ansicht, die der Offenbarung keineswegs fremd ist. Mochte der Vorgang theilweis auch ein natürlicher sein, so kann der letzte Grund ja doch ein übernatürlicher sein.

v. 5. An der Stelle nun befand sich ein Mann, der 38 Jahre krank war. Natürlich will dieß keineswegs sagen, daß er diese ganze Zeit hier war. Aber wir sehen daraus die Schwere und Hartnäckigkeit seines Uebels, woraus er die Rettung nur mehr durch dieß Wundermittel erwartet. Wie wir später erfahren, war die Krankheit eine

Sündenſtrafe, ſo daß er äußerlich und innerlich elend war. Die Krankheit iſt nicht genannt; aus dem περιπάτειν ſcheint eine Paralyſis hervorzugehen. cf. Matth. 9, 5. 6.

v. 6. Jeſus, über ſein langes Elend gerührt, tritt hinzu und fragt anſcheinend nur mit menſchlicher Theilnahme: „Willſt du geſund werden?“ Er will ſich dadurch natürlich nicht erſt belehren, worüber ja gar kein Zweifel ſein konnte, ſondern die Frage hatte den Zweck, die Sehnſucht nach der Heilung recht zu beleben, ſeine Hilfloſigkeit recht zu erkennen und Zutrauen, vielleicht auch eine leiſe Bitte ihm zu entlocken. Wie ſehr mochte der Kranke das bedürfen, dem vielleicht durch die Länge des Uebels, durch die Härte der ihn umgebenden Menſchen das letzte Fünklein von Hoffnung im Erlöſchen war! Doch harrte er noch, alſo noch nicht verzweifelt.

v. 7. Der Kranke klagt Ihm, durch ſeine Freundlichkeit gewonnen, ſeine Noth: wie er keinen Menſchen habe, der ihm im rechten Augenblicke in das Waſſer helfe, und bis er (der wahrſcheinlich an der Paralyſis litt) ſelbſt hinkomme, iſt ein Anderer ihm zuvorgekommen. Wir ſehen hierin ſein großes Elend und ſeine große Verlaſſenheit. Dennoch aber ſpricht er kein bitteres Wort; es iſt die Rede eines wahren Dulders. Dieſe Stimmung der Seele läßt uns auch auf eine bußfertige Geſinnung ſchließen. Außerdem athmet die Rede Zutrauen und eine ſtille Erwartung, der Herr möge ihm dieſen Dienſt erweiſen, den ihm die andern Menſchen verſagen. Dieß iſt die Unterlage der höheren πίστις und genügt zu der Heilung.

v. 8. 9. Anſtatt deſſen vernimmt der Kranke das Machtwort: „Steh auf, nimm dein Bett und wandle!“ „Steh auf“ ſpricht das Schnelle und Augenblickliche der Hilfe aus; das Aufnehmen des Bettes iſt gleichſam der triumphirende Beweis der vollſten Herſtellung; endlich das Wandeln damit iſt der volle freie Gebrauch der geſunden Kräfte. Der Menſch iſt ſogleich geſund und befolgt wörtlich, was Jeſus geſagt; wahrhaft ein neues Leben! Der Evangeliſt ſetzt bei: „Es war am Sabbat.“ Warum ertheilt aber Jeſus einen ſolchen Befehl, der, wie Er vorausſah, Aergerniß verurſachen mußte? Er war ohne Zweifel Herr des Sabbats und konnte es. Er that auch ſonſt manchmal Aehnliches, um ſie aus der todten Erſtarrung im Buchſtaben zu einer lebendigen, geiſtigeren Anſchauung zu erwecken. Dießmal aber that Er

es darum, weil Er die Einleitung zu einer glänzenden Offenbarung seines Wesens und zu schwerer Anklage gegen die Juden treffen — kurz, eine Krisis herbeiführen *wollte*. Deßhalb mußte der Kranke frei und offen vor Aller Augen die herrliche Kraft Gottes bezeugen und ihre todte Formreligion dem wahren Wesen gegenüber an den Tag kommen.

v. 10—13. Die kleinlichen Sabbatgesetze der Tradition zu Christi Zeit sind bekannt, die diesen Tag in der That mehr zum Tage der ängstlichen Beobachtungen, als zu einem Tage freien Aufathmens machten. Darum waren die Sittenrichter gleich bei der Hand und riefen dem Geheilten zu: „Es ist Sabbat, es ist dir nicht erlaubt das Bett zu tragen!" Solange er elend im Krankenhause lag, hatte sich Niemand um ihn bekümmert; nun er die ersten gesunden Schritte thut, tritt ihm gleich das Gesetz entgegen. Der Mensch beruft sich muthig auf das Wort Dessen, der ihn gesund gemacht hat. Er erkannte in Ihm jedenfalls einen Mann von höheren Kräften und von höherer Auktorität, einen Propheten; darum hatte er Ihm ohne Bedenken Folge geleistet, und er bringt denselben Grund auch für sie; nicht der nächste Beste hat ihn dazu veranlaßt, sondern ein Mann, der sein Heiland und Retter war. — Nun lassen sie allerdings von ihm ab und wenden ihre Aufmerksamkeit auf den Größern. Aber daß Er ein Mann der Gotteskraft ist, das kümmert sie nicht im geringsten, sondern einzig und allein inquiriren sie um Den, welcher gesagt: Nimm dein Bett und wandle. Der Schein einer Sabbatentweihung ist ihnen viel wichtiger, als die Offenbarung göttlicher Macht und Gnade und das Heil der Menschen. Enge, glaubensunfähige Herzen! — Der Mensch weiß es nicht zu sagen; denn Jesus war ausgewichen (ἐξένευσε = se subduxit). Er erwartete weder den Dank des Geheilten, noch weniger das Erstaunen der Menge, sondern gerade das, daß eine Menge dort war, veranlaßte Ihn sich zu verbergen. Die Offenbarung sollte nicht überhaupt unterbleiben, sondern Er erwartet nur den rechten Ort und den rechten Augenblick sowohl für den Kranken, als für die Andern. Er wollte nicht den Lärm, sondern die geistige Frucht.

v. 14. Der Mensch lernt endlich seinen Wohlthäter kennen, denn Jesus traf ihn im Tempel. Der Platz beweist den frommen Sinn des Geheilten; er ist wohl hier, um Gott für die Wohlthat zu danken. Zeit und Ort ist so geeignet sein Heil zu vollenden. Darum spricht

Jeſus zu ſeinem Gewiſſen. Er ruft ihm zuerſt die Gnade Gottes und ſein Glück in's Gedächtniß: „Siehe, du biſt heil geworden!“ Dann ſetzt Er bei: „Nun ſündige nicht mehr, auf daß dir nicht etwas Aergeres widerfahre!“ Sünde und zeitliches Uebel ſind allerdings nicht allzeit im Cauſalnexus, und Chriſtus ſelbſt erklärt dies z. B. c. 9.; hier aber war es der Fall und der Herzenskenner erkannte es. Aus der Mahnung ſieht man, daß er jetzt aus der Sünde heraus iſt und Jeſus ihn vor dem Rückfalle warnt. Er verſtärkt es durch die Drohung, es möchte ihn ein ärgeres Uebel treffen — unbeſtimmt ob zeitlich oder ewig; das darum, weil die Sünde nach ſolcher erfahrner Strafe offenbar unverantwortlicher iſt; und noch mehr, weil der Rückfall nach ſolcher Gnade doppelten Fluch mit ſich bringt. Dadurch erſt vollendet Chriſtus an dem Menſchen ſeine Wohlthat, da Er ſie geiſtig fruchtbar macht; Er veranlaßt ferner, daß ſein Verhältniß zu den Juden ſich um einen entſcheidenden Schritt weiter entwickelt.

v. 15. Denn der Menſch kennt nun Jeſum als ſeinen Heiland und zeigt dieß alsbald an. Man darf durchaus nicht glauben, daß er dieß aus boshaftem Undank that; eine ſo niederträchtige Geſinnung verräth weder das Benehmen des Menſchen ſelbſt, noch das Benehmen Jeſu gegen ihn. Er kann ſich im freudigen Gefühle ſeiner wunderbaren Rettung wohl nichts anderes denken, als daß auch die Juden über dieſe Erweiſung göttlicher Gnade ſich freuen werden. Er thut es alſo wohl eher in guter Abſicht (vielleicht auch ohne viel zu überlegen). Die gute Abſicht ſchaut auch aus der Form der Anzeige hervor, da er nicht Den meldet, der ihm das Bett aufzunehmen befahl, ſondern Den, welcher ihn geſund gemacht und nach dem die Juden nicht fragten.

v. 16. Die Lesart der Vulgata iſt wohl die rechte; quaerebant interficere (Chrys.) ſcheint aus v. 18 (vielleicht um das μᾶλλον zu erklären). Die Wirkung auf die Vornehmen iſt, anſtatt Freude, nur Wuth und Zorn, „weil Er am Sabbat dieß gethan.“ Ταῦτα bezieht ſich keineswegs bloß auf das Gebot des Bettaufnehmens, ſondern auf das Heilungswunder, denn davon war ja einzig vom Geheilten die Rede. So hielten ſie den Akt der göttlichen Allmacht für eine knechtliche Arbeit und die Rettung eines Unglücklichen für Entheiligung des Sabbats. Die Ehre des Geſetzes wähnten ſie ferner dadurch herzuſtellen, wenn ſie Ihn haßten und verfolgten. Solche Früchte brachte

falſcher Zelotismus — ohne das wahre Licht und ohne die wahre be des Geſetzes. Sie hatten nur mehr den Bodenſatz, nicht den eiſt.

b. Die Rede Jeſu bei dieſer Gelegenheit. v. 17. ff.

Sie iſt veranlaßt durch die Anklage der Juden wegen Sabbatheiligung. Jeſus legt in eben ſo erhabener als einfacher Weiſe den inn dieſer und ähnlicher ſeiner Thaten dar, ja die Bedeutung ſeines nzen Weſens und Wirkens. So weit iſt die Rede Offenbarung 7—30). Dann wendet Er ſich zu den Beweiſen davon, und geht blich zur Anklage ihres unverantwortlichen Unglaubens über. Beweis id Anklage (31—47) bilden einen zweiten Theil der Rede.

Der Hauptinhalt der Offenbarung iſt: Jeſus zeigt ſich als ohn des lebendigen Gottes, mit Ihm gleiches Weſens und eicher Macht (—23); und leitet daraus die Folgerungen ab für die enſchen, oder macht die Anwendung davon (—30).

v. 17. Die Anklage der Juden lautete: Er habe durch ſeine Heiung den Sabbat verletzt. Dieſe Anklage geht aus einer ganz mechaniſchen Auffaſſung des Sabbatgebotes und gänzlichem Mißverſtändniſſe ines Grundes hervor. Das Sabbatgebot gründete ſich auf Gottes uhe am ſiebenten Tage (Gen. 2.; Exod. 20.). Dieſe Ruhe Gottes : nun natürlich das höchſte, in ſich beſchloſſene Leben Gottes, und zu eſer ewigen Klarheit ſollte der Menſch aus dem Getriebe der Erde : Nachahmung Gottes am Sabbat ſich erheben. Sie faßten aber ottes Ruhe als abſolute Unthätigkeit auf, alſo nicht als höchſtes eben, ſondern als den Tod ſelbſt; ſo ſollte auch die Sabbatfeier des enſchen nicht ein Eingehen in dieß ewige Leben, ſondern eine Vorier des ewigen Todes ſein. Chriſtus ſchlägt nun die daraus entrungene Anklage nieder, indem Er das Leben Gottes enthüllt und ich ſelbſt auf den göttlichen Standpunkt ſtellt. „Mein Vater wirkt s heute.“ Gott iſt ja der abſolute Geiſt, daher die abſolute Kraft nd das abſolute Leben, das nichts anders als lautere Wirkſamkeit ſein nn. Dieſe Wirkſamkeit zeigt ſich ſchöpferiſch, erhaltend und regierend n ganzen Univerſum, und widerſpricht der Ruhe Gottes keineswegs, nn es iſt ja eine Thätigkeit in ſtiller göttlicher Verborgenheit. Indem eſus Gott ſeinen Vater nennt, hat Er ſich bereits Ihm an die Seite

geſtellt; dieß thut Er nun ausdrücklich: „Mein Vater wirkt und Ich wirke;“ d. h. ſeine Thätigkeit habe in der Thätigkeit ſeines Vaters ihren Grund und ſei wie ſie. Hiedurch gibt Er ſich klar und deutlich als den Sohn des lebendigen Gottes zu erkennen, der eben deßhalb auch wirke und Leben ſchaffe; all ſein Wirken iſt als ein abſolutes, göttliches gezeichnet.

v. 18. Die Juden verſtehen auch ſehr wohl, was Er damit ſagen wolle; nämlich daß Er Gott nicht bloß im allgemeinen Sinne ſeinen Vater nenne, ſondern „ſeinen eigenen Vater,“ d. i. Vater im ganz eminenten und ausſchließlichen Sinne, und daß Er dadurch göttliche Natur und Würde für ſich in Anſpruch nehme. Dieß hielten ſie für Gotteslästerung und für ein viel ſchwereres Verbrechen als die Sabbatverletzung; deßhalb ſtieg auch ihre Wuth und ſie ſuchten noch mehr Ihn zu tödten. Dieß gibt Jeſu nun Veranlaſſung, bei jener kurzen und dunklen Andeutung über ſein Verhältniß zum Vater und die daraus hervorgehende Thätigkeit nicht ſtehen zu bleiben, ſondern Er verſichert es nun noch kräftiger und erklärt es noch deutlicher.

v. 19. Hier betheuert Er heilig — „amen, amen“ — daß ſeine Thätigkeit mit der des Vaters weſentlich identiſch ſei. Dieß zuerſt negativ: „Der Sohn kann nichts aus ſich ſelbſt thun, wenn Er nicht den Vater etwas thun ſieht.“ „Etwas aus ſich ſelbſt thun“ iſt der einfache Ausdruck für eine von der väterlichen weſentlich verſchiedene, in Ihm ſelbſt getrennt vom Vater wurzelnde Thätigkeit; Jeſus ſagt, Er könne das nicht, es iſt eine metaphyſiſche Unmöglichkeit, aber natürlich keine Unvollkommenheit (Chrys.), ſondern die höchſte Vollkommenheit, weil ſie ja alles Ungöttliche ausſchließt. „Wenn Er nicht den Vater etwas thun ſieht“ iſt der bildliche Ausdruck dafür, daß dem Sohne das unendliche Geiſtleben des Vaters unmittelbar gegenwärtig iſt und daß Er daſſelbe in ſich aufnimmt. Der Satz heißt demnach ſo viel: Der Sohn nimmt nichts als das Leben und Wirken des Vaters in ſich auf und vollbringt daſſelbe. — Dieß iſt näher erklärt und ergänzt durch den poſitiven Satz: „Denn was Jener thut, daſſelbe thut auch der Sohn gleichfalls;“ d. h. Er nimmt das ganze göttliche Leben (ἃ — ταῦτα) in ſeiner ganzen Fülle und Lauterkeit, ohne Schranke und Verkümmerung in ſich auf und wirkt es aus. Hierin iſt nun das Verhältniß der Thätigkeit oder des Lebens des Vaters und

Sohnes auf's deutlichſte und vollſtändigſte dargelegt. Der erſte Satz ſagt, daß das Leben des Sohnes, wie ja Er ſelbſt χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως ἀυτοῦ iſt, nur ein Aufnehmen des Lebens des Vaters ſei; der zweite: daß es weſentlich dem Leben des Vaters gleich ſei; doch aber iſt der perſönliche Unterſchied genau feſtgehalten; denn Ihr Leben iſt nicht Einerlei, ſondern ſowohl dem Vater als dem Sohne iſt eine eigenthümliche Thätigkeit zugeſchrieben.

v. 20. Das Verhältniß des Sohnes zum Vater erklärt und begründet Er nun aus dem Verhältniſſe des Vaters zum Sohne. Daß der Sohn nur thut, was Er den Vater thun ſieht, und dieß alles thut, beruht nicht auf einer äußerlichen Nachahmung, oder einer Art mechaniſcher Nothwendigkeit, ſondern darauf, „daß der Vater den Sohn liebt und Ihm alles zeigt, was er ſelbſt thut.“ Leben und Thätigkeit des Sohnes beruht alſo auf dem höchſten und heiligſten Verhältniſſe der freien Perſönlichkeit, auf der Liebe; dieſe göttliche Liebe macht, daß der Vater dem Sohne ſeine ganze unendliche Realität und Lebensfülle zeigt, d. h. erſchließt und mittheilt. Der Vater iſt der Urgrund aller göttlichen Thätigkeit; Ihm gehört der Gedanke und der Rathſchluß, gleichſam die ideale, innere Seite derſelben an; der Sohn empfängt dieß aus dem Abgrunde der Liebe des Vaters und vollzieht es, ſein iſt die reale, die äußere Seite der göttlichen Thätigkeit. Darin liegt beſonders die Erklärung Jeſu über ſeine bisherigen Wunder, die nur eine Kundgebung des göttlichen Liebelebens ſind. Aber das Bisherige iſt noch bei weitem nicht das Höchſte; „und Er wird Ihm größere Werke zeigen, als dieſe (die bereits geſchehenen), auf daß ihr euch verwundert“ („ἵνα“ nur Markirung des Erfolges). Dadurch ſagt alſo Chriſtus, daß ſein bisheriges Wunderwirken allerdings göttlich groß ſei, daß aber das Herrlichſte und Erſtaunlichſte erſt nachkommen werde. Das futurum „δείξει“ iſt natürlich wieder menſchlich-beſchränkt gedacht.

v. 21. Das bringt er nun. „Denn wie der Vater die Todten erweckt und lebendig macht, ſo macht auch der Sohn lebendig, welche Er will.“ Der höchſte Beweis der unendlichen Lebensfülle in Gott iſt ohne Zweifel der, daß Er auch Leben außer ſich ſchafft, und in der bereits geſchaffenen Welt, daß Er die Todten wieder in's Leben zurückruft. Dieß iſt nun dem Vater zugeſchrieben; „ἐγείρει“ und „ζωοποιεῖ“

iſt eigentlich nicht unterſchieden, nur daß jenes mehr das Aeußerliche, dieß das Innerliche und Weſentliche des Aktes bezeichnet. Dieſelbe höchſte Lebensmacht ſchreibt Chriſtus auch dem Sohne zu. „Er macht lebendig *welche Er will*“ heißt: dieſe Lebensmacht iſt abſolut frei nach Innen und unbeſchränkt nach Außen, ſie iſt ganz und einzig in ſeine Hand gelegt. Uebrigens iſt hier von der ganzen und allſeitigen Lebenskraft Gottes und Chriſti die Rede. Wie nun der Tod ein geiſtiger und in Folge deſſen auch ein phyſiſcher iſt, ſo geht auch die Kraft der Belebung auf das ganze Weſen des Menſchen, iſt daher geiſtig und phyſiſch zugleich. Beide hängen zuſammen, und eine iſt der Beweis der andern.

v. 22. Er beweiſ't dieſe hohe, *ſchrankenloſe* Lebensmacht, die der Vater Ihm gegeben, aus einer zweiten, eben ſo großen Macht, die man ſeine Todesmacht nennen könnte. „Denn der Vater richtet Niemand, ſondern hat alles Gericht dem Sohne übergeben.“ Wie das Todtenerwecken die Kundgebung der göttlichen Allmacht und zum Theil der göttlichen Gnade iſt, ſo iſt das Gericht das Kundgeben der göttlichen Herrlichkeit und Gerechtigkeit in der Geſchichte, die *andere* Seite der göttlichen Offenbarung. Dieſe übet der Vater gar nicht, ſondern hat ſie dem Sohne übergeben. Dieſer iſt der Richter und König der Welt, aber nur aus und durch den Vater. Es iſt hier natürlich von dem äußerlichen Gerichte oder der *Vollziehung* des Gerichtes die Rede, denn das inwendige, urſprüngliche Gericht gehört dem Vater an, wie alle göttliche Thätigkeit; die äußere Offenbarung aber hat der Sohn, dem Er, wie Chriſtus (17,2) ſagt, „die Gewalt über alles Fleiſch gegeben hat.“ Es ſteht dieß auch nicht im Widerſpruche mit der früheren Ausſage: Non misit Deus Filium suum in mundum, ut judicet mundum etc. (3,17). Denn es iſt weder die Abſicht des Vaters, noch die Aufgabe des Sohnes, daß Er richte, d. h. ausſcheide, einen Theil der Menſchen beſelige und einen Theil verwerfe; vielmehr ſoll und will Er Alle ſelig machen; das Gericht iſt nur unumgängliche Nothwendigkeit, weil die Welt ſelbſt nicht anders will, da ſie nicht an Ihn glaubt (vgl. 3.); es iſt vielmehr ein Selbſtgericht, das aber zuletzt doch von der Perſon Chriſti ausgeht. Gerade das iſt die furchtbarſte und herrlichſte Offenbarung der göttlichen Macht des Sohnes. In dieſen beiden Seiten ſchließt ſich die Miſſion des göttlichen Sohnes

vollkommen ab; Er iſt der Lebendigmacher und Richter der Welt mit abſoluter Macht.

v. 23. enthält die göttliche Abſicht dieſer Miſſion, vorzüglich ſeiner Richtergewalt, die ſoll den Menſchen göttliche Ehrfurcht gegen Ihn einflößen. „Auf daß Alle den Sohn ehren, wie ſie — den Vater ehren.“ Hiemit ſpricht Chriſtus ſich denſelben Grad der Anerkennung, Verehrung und Anbetung zu, wie ſie dem Vater gezollt wird; und von dieſer Pflicht ſollte Niemand ausgenommen, ſie ſoll auch Allen bekannt werden. Und dieſe Verherrlichung des Sohnes iſt als der ausdrückliche Wille des Vaters proklamirt. Er ſetzt noch bei: „Wer den Sohn nicht ehrt, ehret auch den Vater nicht, der Ihn geſandt hat;“ d. h. dieſe Verehrung, die Gott Ihm beſtimmt hat, ſei nicht etwa neben die Verehrung und Anbetung Gottes hingeſtellt, ſo daß dieſe doch geübt werden könnte, ſondern das iſt die wahre und einzige Verehrung des Vaters, es iſt außerdem keine Religion und Gottesverehrung möglich. Der Grund liegt in dem „qui misit Eum“ verborgen. Jede andere Gottesverehrung iſt ein offenbares Widerſtreben gegen Gottes Werk und Willen, alſo ein Widerſpruch, eine Lüge in ſich ſelbſt und eine Gottloſigkeit. — Wenn andremal die Verherrlichung des Vaters als letzter Zweck der Miſſion des Sohnes angegeben wird, ſo iſt das nur die andere Seite, nämlich vom Sohne aus angeſehen und angeſtrebt. Dieß iſt einer der gewaltigſten Ausſprüche Chriſti über ſeine gleiche Weſenheit und gleiche Würde mit dem Vater. Es iſt die vollkommene Antwort auf ihre Verunehrung, die ſie ſcheinbar aus Eifer für Gottes Ehre unternahmen, da ſie Ihn tödten wollten, weil Er ſich Gott gleich gemacht. Die feierliche Anerkennung gerade deſſen, daß Er dem Vater gleich iſt, wird von Ihm als Zweck der ganzen Offenbarung verkündet, daher ihre Feindſeligkeit gegen Ihn als Empörung und Gotteslästerung verurtheilt. Und das alles mit unbeſchreiblicher Ruhe und Sanftmuth! Und die erhabenſten Offenbarungen in der Sprache des Kindes!

Bisher hat Chriſtus gezeigt, woher und was für eine Lebensmacht Er habe; Er hat ſie vom Vater und dieſelbe, wie der Vater, und ſie gibt ſich am glänzendſten in den Todtenerweckungen zu erkennen.

Im Folgenden macht Er nun von dem Geſagten die Anwendung (24—30). Er zeigt, wie Er dieſe Macht in Wirklichkeit an

den Menſchen übe und üben werde — dadurch, daß die Todten in jedem Sinne das Leben einzig aus Ihm empfangen.

v. 24. Zuerſt die allgemeine Betheurung, daß das wahre Leben einzig aus dem Glauben an Ihn komme; wie Er öfters, z. B. 6,47, ſagt: Qui credit in me, habet vitam aeternam. Hier iſt bloß Werden und Inhalt des Glaubens näher beſchrieben. „Wer meine Rede hört und dem glaubt, der mich geſandt hat.“ Er bezeichnet hiemit den geiſtigeren Glauben, der von dem Worte und der Lehre Jeſu ausgeht, nicht am bloßen Anblick der Wunder hängt. Ferner muß es nicht bloß ein Glauben an das Erſcheinende an Ihm ſein, ſondern an ſeine göttliche Sendung, oder an den Sendenden ſelbſt — der Glaube muß bis zu Gott emporſteigen. Dann iſt ihm ewiges Leben verheißen. Dieſes iſt die allſeitige übernatürliche Vollendung und Beſeligung des Menſchen in der Vereinigung mit Gott; ſie erſtreckt ſich natürlich auf den ganzen Menſchen, auf Leib und Seele. Sie wird allerdings erſt jenſeits und erſt in der Zukunft vollkommen, aber iſt im Weſentlichen ſchon hier vorhanden, darum „habet“. Daſſelbe ſagt Chriſtus zur nähern Bezeichnung auch negativ: „und kommt nicht in's Gericht;“ Gericht iſt nur das Reſultat, die Erſcheinung unſerer Losreißung von Gott, daher eins mit der Verdammniß. Es hat daher nothwendig Tod und Verderben in ſich, wie der Beiſatz ausdrücklich andeutet: kommt nicht in's Gericht, „ſondern iſt vom Tode in's Leben übergegangen.“ Das Gericht iſt alſo ein Bleiben im Tode, das Entgehen davon ein Entkommenſein vom Tode. Der Tod iſt wie das Leben, Verweſen und Verderben des ganzen Menſchen, geiſtig und leiblich — die natürliche Folge der Gottgetrenntheit. Der Glaube allein führt heraus — hat es ſchon gethan.

v. 25. Jeſus hat bereits v. 24 die lebendigmachende Wirkung des Glaubens an Ihn nicht erſt in weiter Ferne, ſondern als nahe, ja als ſchon gegenwärtig gezeigt. Daſſelbe wiederholt Er nun deutlicher. „Es kommt die Stunde und ſie iſt ſchon da“ ſoll andeuten, daß dieſe Lebensmacht allerdings vorzugsweiſe der Zukunft angehöre, aber ſchon einzutreten begonnen habe; daß nämlich „die Todten die Stimme des Sohnes hören und aufleben werden, die ſie hören“. Hier iſt nicht völlig ſicher, in welchem Sinne „Todte“ und „aufleben“ zu nehmen ſei. Manche verſtanden es bloß vom leiblichen Tode und Erwecken, aber

das unterbricht den Zuſammenhang mit dem Folgenden (v. 28. 29). Es iſt vielmehr ganz in dem allgemeinen Sinne zu nehmen, wie v. 24. Die νεκροὶ ſind jene, die dem Leibe und dem Geiſte nach unter der Verdammniß und dem Tode ſtehen. Dieſe werden den Weckruf des Heilandes hören, und allerdings nicht Alle auferſtehen, aber alle, die ihn wahrhaft hören „obaudiunt.“ Aug.). Sie ſtehen geiſtig auf, indem ſie vom Tode in das ewige Leben übergehen, und dieſer Keim des ewigen Lebens durchdringt nun auch den Todesleib mit unſterblicher Kraft. Dieß kann Jeſus in der That als ſehr nahe, ja als ſchon eingetreten verkünden; denn von Tag zu Tag wuchſen ja die geiſtigen Auferſtehungen, und einzelne Erſcheinungen bewieſen, daß in Chriſto auch die Macht der leiblichen Erweckung liege.

v. 26. Er erklärt dieß wieder aus ſeinem ſchon früher dargelegten Grundverhältniſſe zum Vater, nur deutlicher. „Denn wie der Vater das Leben in ſich ſelbſt hat, ſo hat Er auch dem Sohne gegeben, das Leben in ſich ſelbſt zu haben.“ „Der Vater hat das Leben in ſich ſelbſt“ heißt: Er iſt der Urſprung und Herr ſeines eigenen Lebens, Er beſitzt es ohne Abnahme und Wandel; Er iſt aber auch der Urſprung alles Lebens außer Ihm. Ganz gleich ſchreibt Er auch dem Sohne zu, das Leben in ſich ſelbſt zu haben, oder das Prinzip ſeiner ſelbſt und alles Lebens außer Ihm zu ſein. Aber Er ſagt von ſich, der Vater habe es Ihm gegeben, d. h. nicht der Sohn, ſondern der Vater ſei das Urprinzip. Verſteht ſich, daß dieß aber nicht ſagen will, der Sohn und das Leben ſei einmal getrennt geweſen und Er habe es erſt ſpäter erhalten, Er, der doch von ſich ſagen kann: Ich bin das Leben; ſondern wie der Vater den Sohn von Ewigkeit gezeugt, ſo iſt auch der Akt dieſer Lebensmittheilung ein einziger, rein göttlicher.

v. 27. Der Lebensmacht ſetzt Er nun wieder ſeine Todesmacht oder das Gericht an die Seite. Aber auch dieſe iſt, wie jene, eine vom Vater abgeleitete: „Und Er hat dem Sohne Gewalt gegeben auch Gericht zu halten.“ Als Erklärung ſetzt Er bei: „weil Er Menſchenſohn iſt.“ Menſchenſohn iſt der ſtehende Ausdruck für den menſchgewordenen Chriſtus. Gerade dadurch, daß Er ſeinen Sohn ſandte und dieſer die menſchliche Natur annahm, concentrirt ſich in Ihm die göttliche Offenbarung. Der Vater iſt gleichſam zurückgetreten und hat dem Sohne Gewalt gegeben „über alles Fleiſch;“ gerade der Menſchenſohn

hat alſo alles Gericht und hat es allein. Die Offenbarungsperiode des Sohnes ſchließt gerade mit dem Gerichte, als dem letzten Akte ſeiner Miſſion.

v. 28. 29. Wohl mochten die Zuhörer erſtaunen, Ihn mit ſolcher Sicherheit über Auferſtehung und Gericht reden zu hören und wie Er beides ſich zuſchreibe; ſie hielten wohl beides für unbegreifliche Anmaßung. Daher weiſet ſie Jeſus auf den großen Abſchluß der Dinge hin, in welchem Auferſtehung und Gericht zur glänzenden Manifeſtation gelangen, und ſagt, daß das gerade durch Ihn ſtattfinden ſoll. Das „nolite mirari“ ſoll ſie aus ihrem Erſtaunen herausreißen — es iſt nichts Außerordentliches, was Er ihnen bisher geſagt, und nicht das Größte. „Es kommt die Stunde, da Alle, die in den Gräbern liegen, ſeine Stimme hören und hervorgehen werden, die Guten zur Auferſtehung des Lebens, die Böſen zur Auferſtehung des Gerichtes.“ Dort wird alſo die Lebenserneuerung, von der Er bisher redete, ihren Triumph feiern, da ſie alle Todten umfaßt, jeden ſo weit er fähig iſt; den Frommen im übernatürlichen oder doppelten Sinne, leiblich und geiſtig, um in ihm wahrhaft das Leben zu ſetzen; den Ungerechten freilich nur im entgegengeſetzten Sinne, nur phyſiſch, um ihn dem ewigen Tode zu überliefern.

v. 30. Er hat hier von dem höchſten Gerichte geredet und führt auch das wieder auf den Vater zurück. Sie konnten ſich nämlich denken, dieß Gericht habe nichts zu bedeuten, ſie ſtehen zuletzt doch nur unter dem Spruche Gottes, möge Er ſie immerhin verurtheilen. Er ſagt nun wieder zuerſt allgemein: „Ich kann von mir ſelbſt nichts thun,“ d. h. nichts in ſeinem Thun habe bloß perſönlichen Grund und perſönliche Bedeutung. Und ſpeziell vom Richten: „Ich richte, wie ich höre,“ d. h. ich vernehme nur den unabänderlichen Spruch Gottes, und nur der iſt es, den ich ausſpreche und ausführe. Dieß ergänzt nun den obigen Spruch, daß der Vater Ihm das Gericht übergeben; nicht bloß die Gewalt, auch die Uebung ſelbſt iſt göttlich. Er verſichert weiter: „Und mein Gericht iſt gerecht,“ davon bringt Er den Grund: „denn ich ſuche nicht meinen Willen, ſondern den Willen Deſſen, der mich geſandt hat.“ Zunächſt iſt dieß nur herablaſſend nach der Aehnlichkeit menſchlicher Verhältniſſe geſagt; bei den menſchlichen Richtern iſt gerade die Selbſtſucht häufig die Quelle der Ungerechtigkeit, in Ihm

iſt aber dieſe nicht. Im höhern Sinne aber will es ſagen: ſein ganzes Sein und Leben ſei Gehorſam, Liebe und Heiligkeit, und das iſt die höchſte Bürgſchaft für ſeine Gerechtigkeit. Das Siegel ſeines Gerichtes iſt alſo ein zweifaches: ſeine Göttlichkeit und ſeine Heiligkeit — oder ſeine Weſens- und Willenseinheit mit Gott. Hiemit ſchließt die Rede der Offenbarung; Chriſtus ſteht da als der Sohn des lebendigen Gottes, ſein ganzes Leben quillt nur aus Gott; die herrlichſte Manifeſtation deſſelben ſind Lebengeben und Richten, jetzt und in der Zukunft.

Beweis für ſich und Anklage ihres Unglaubens (31—47).

Hier hat Chriſtus das Höchſte für ſich in Anſpruch genommen, und Er verlangt nicht, daß es Ihm nur auf bloße Verſicherung hin geglaubt werde, ſondern beweiſ't es auch. Der Beweis für das Göttliche kann natürlich ſelbſt nur wieder göttlich ſein, und dieſen göttlichen Beweis führt Er nun aus. Schon während des Beweiſes zeigt Er hin auf ihre Unempfänglichkeit für das Göttliche und auf ihre Glaubensloſigkeit; endlich aber wird ſeine Rede zu einer direkten Anklage und Drohung. Der Beweis vorherrſchend von 31—39, von dort an mehr die Anklage.

v. 31. Aus ſeinem Munde haben ſie ſoeben das Größte vernommen, und gewiß las Er ihr Erſtaunen, ihren Unglauben auf ihren Geſichtern. Hätten ſie wirklich keine höhere Gewähr für die Wahrheit, als nur das Wort des Sohnes Joſefs, ſo dürften ſie mit Recht zweifeln. Auf dieſen menſchlichen Standpunkt ihrer Anſchauung verſetzt ſich nun Chriſtus, indem Er ſagt: „Wenn ich von mir ſelbſt zeuge, ſo iſt mein Zeugniß nicht wahr.“ Das iſt menſchliche Rechtsregel. Allerdings ſpricht Chriſtus aus ſeinem göttlichen Bewußtſein heraus ein anderesmal gerade das Gegentheil (8, 14); ſpricht Er als Gott, ſo beweiſ't allerdings ſein Wort für Ihn eben ſo zweifellos, als ihr Schein die Exiſtenz und Natur der Sonne beweiſ't.

v. 32. Seinem Zeugniß gegenüber verkündet Er nun: „Ein Anderer iſt, der Zeugniß von mir gibt.“ Offenbar verſteht Er darunter ſeinen Vater, aber Er nennt Ihn noch nicht ausdrücklich, weil Er die Zuhörer erſt allmälig zu dieſem größten Zeugniſſe hinanführen will. Bloß verſichert Er noch von dieſem: „und ich weiß, daß ſein Zeugniß wahrhaft iſt.“ Der Grund, warum Er ſagt: „ich weiß,“ liegt darin,

daß die Juden wirklich weder Gott, noch ſein Zeugniß zu erkennen ſchienen, ja es verwarfen. Ferner hat Chriſtus freilich ein viel höheres Wiſſen von der Wahrhaftigkeit des göttlichen Zeugniſſes, als irgend ein Menſch; weil Er allein die unendliche Wahrhaftigkeit in ihrer ganzen Realität durchſchaut.

v. 33—35. Als Uebergang führt Er nun zuerſt das Zeugniß des Täufers an, das allerdings an ſich und für Ihn die höchſte Bedeutung nicht hat, aber doch eine hohe für ſie, als ſtarkes **argumentum ad hominem**.

v. 33. Indem Er ſie an ihre Geſandtſchaft an Johannes erinnert, erſcheint das Zeugniß deſſelben nicht als ein von Ihm geſuchtes, und es iſt bezeugt durch ihre eigenen Prieſter und Leviten, welche die Geſandtſchaft bildeten. Das Zeugniß des Johannes ſelbſt nennt Er auch nicht ein bloß perſönliches — „er gab mir Zeugniß," ſondern „er gab der Wahrheit Zeugniß." Hinſichtlich der Verläßlichkeit iſt alſo an dem Zeugniſſe des Täufers nichts auszuſetzen.

v. 34. Dennoch verwahrt ſich Jeſus dagegen, daß Er ſich auf dieſes Zeugniß ſtütze. „Ich aber nehme kein Zeugniß von einem Menſchen her." Allerdings war Johannes ein Prophet und beruhte ſein Zeugniß auf göttlicher Offenbarung, dennoch aber war es *mittelbar* ein menſchliches, und obwohl Chriſtus Johannes den *größten* der Weibesgebornen nennt, iſt Ihm ſein Zeugniß doch zu klein. Er ſtellt dadurch den Werth des Zeugniſſes für ſeine Zeit und für die Menſchheit überhaupt nicht in Abrede, bloß Er nimmt kein Zeugniß von ihm, Chriſtus beweiſ't nicht von Johannes aus, was ſehr natürlich iſt. Warum aber führt Er doch ſein Zeugniß an? Ihretwegen; „damit ihr gerettet werdet." Es iſt nur eine Herablaſſung zu ihrer Sinn- und Anſchauungsweiſe, nur den Weg zu ihrem Herzen und dadurch zu ihrer Rettung zu finden.

v. 35. Hier bringt Er den Grund für beides: warum Er ſein Zeugniß nicht brauche, warum es aber für ſie nützlich ſein kann; er liegt in ſeiner Sendung und in ſeiner Aufnahme. Seine Sendung ſtellt Chriſtus bildlich ſo dar: „Jener war eine angezündete und ſcheinende Leuchte." Die Leuchte unterſcheidet ſich vom Licht; Chriſtus war lux vera, vom Täufer hingegen hieß es: non erat ille lux (1. Kap.). Er iſt λύχνος, d. h. ein leuchtendes Werkzeug, alſo nicht von ſelbſt-

ſtändiger, bleibender Bedeutung, ſondern nur untergeordnet und vorübergehend. Daſſelbe ſagt „καιόμενος;“ er hatte nicht ſelbſt das Licht an ſich, ſondern es wurde an ihn gebracht. Dennoch aber war er eine ſcheinende Leuchte, von Gott zu dem Zwecke aufgeſtellt und tauglich, dem wahren Lichte voranzuleuchten. Vielleicht iſt darin auch der feuereifrige Charakter des Johannes ausgedrückt, wie es (Eccle. 48, 1.) von Elias heißt: Ἀνέστη Ἠλίας προφητὴς ὡς πῦρ, καὶ ὁ λόγος αὐτοῦ ὡς λαμπὰς ἐκαίετο. — Seine Aufnahme bei ihnen beſchreibt Er ſo: „Ihr aber wolltet euch eine Weile an ſeinem Lichte ergötzen.“ Allerdings wieſen ſie ihn geradezu nicht von ſich, und das mag der Grund ſein, warum ſein Zeugniß auch jetzt noch für ſie heilſam ſein kann. Aber mit feiner Rüge ſtellt Chriſtus zugleich dieſe Aufnahme nur als eine ſehr äußerliche und bedeutungsloſe dar. Anſtatt ſich von ſeinem Licht erleuchten und entzünden zu laſſen, wollten ſie ſich nur daran ergötzen, und auch das nur „πρὸς ὥραν,“ ein kleines Weilchen. Das Selbſtgefällige Unernſte dieſer Aufnahme drückt beſonders das „ἠθελήσατε“ aus. So war für dieß flache Geſchlecht ſelbſt der ernſte Johannes nur eine vorüberwandelnde Erſcheinung der Mode, ein Kinderſpiel.

v. 36. A minori ad majus geht Er nun zu jenem Zeugniſſe über, das auch in ſeinen Augen vollgültig iſt. „Ich aber habe das größere Zeugniß, als das des Johannes.“ Das iſt nun das Zeugniß des Vaters; Er bringt zuerſt ein mehr indirektes, dann das direkte Zeugniß Deſſelben. Jenes ſind ſeine Werke. Dieſe bezeichnet Er zuerſt als vom Vater kommend: „Die Werke, die der Vater mir gegeben hat, daß ich ſie vollbringe;“ ἔργα kann hier im weitern Sinn genommen werden, von ſeinem ganzen Erlöſerleben (das nennt Chriſtus ſonſt: τὸ ἔργον... τελειοῦν. 17, 4); oder im engern, von den Wundern allein. Aber es iſt wohl nicht zu unterſcheiden; denn auch die Wunder ſind Kundgebungen des Erlöſers, und ſein ganzes Leben iſt nur eine Kette von Wundern. Andererſeits ſind es im vollen Sinne auch ſeine eigenen Werke, darum ſetzt Er bei: „Gerade die Werke, die ich vollbringe, geben Zeugniß von mir.“ Dieſe Werke bezeugen nämlich nicht bloß eine höhere Abkunft und Macht, ſondern auch den Inhalt ſeiner Sendung; ſie ſind ſo gut Offenbarungen, einzelne Ausſtrahlungen ſeiner Wahrheit und Gnade, wie ſein Leben die Geſammtoffenbarung davon

iſt. Daher ſind ſie allerdings ein vollgültiges Zeugniß, „daß der Vater Ihn geſendet;“ aber doch mehr ein indirektes Zeugniß des Vaters, weil es zur Hälfte Ihm ſelbſt angehört, und iſt mehr ein äußerliches Zeugniß, ein Zeugniß ex eventu, ein mittelbares.

v. 37. 38. Nun bringt Er das unmittelbare Zeugniß des Vaters; das ſagt ſchon die Art und Weiſe, wie Er es anführt. „Und der Vater ſelbſt, der mich geſandt hat, hat Zeugniß von mir gegeben.“ Welches iſt nun dieß? Man dachte an das Zeugniß des Vaters bei der Taufe Chriſti: hic est Filius meus dilectus etc. Aber wenn dieß etwas wirken ſollte, hätten ſie es vernehmen müſſen; Er ſagt aber gleich darauf: ihr habt ihn weder geſehen, noch gehört. Der Zuſammenhang ergibt vielmehr, daß die ganze göttliche Offenbarung damit gemeint iſt, ſowohl die altteſtamentliche, als die in Ihm ſelbſt. — Er deckt nun ihr innerlich gottentfremdetes Weſen auf, welches ſie durch den Unglauben an Ihn zu erkennen geben. „Ihr habt weder je ſeine Geſtalt geſehen, noch ſeine Stimme gehört.“ Dieß iſt offenbar ein Vorwurf für ſie. Denn obwohl das Axiom: Deum nemo vidit unquam (1, 18) im vollen Sinne wahr iſt, ſo konnten ſie doch einigermaßen Gott erblicken mit dem Auge des Glaubens und konnten ſeine Stimme hören mit dem Ohre des Herzens, aber ſie hatten nichts von dieſem Nahetreten Gottes in ſich aufgenommen. Chriſtus ſetzt noch bei: „und ihr habet ſein Wort nicht in euch bleibend.“ Sie hatten Gottes Wort wohl, aber nur äußerlich, nicht in ſich, noch weniger bleibend in ſich, daß es ein Theil ihres Weſens und in ihnen lebendig geworden wäre. Der Beweis liegt in dem Unglauben an Ihn, denn wenn ſie Gott je erkannt und gehört hätten, ſo müßten ſie Ihn wieder erkennen, da ja derſelbe aus Ihm redet, und Er in der That ſagen kann: „Wer mich ſieht, ſieht den Vater.“ (14, 9. sq.).

v. 39. Er weiſet ſie nun auf einen Theil der Offenbarung hin, der ihnen geläufig genug ſein ſollte und auf den ſie ſich mehr, als billig, zu ſteifen pflegten, auf die heilige Schrift. „Ἐρευνᾶτε“ kann indicat. oder imperat. ſein, natürlicher und einfacher iſt das letztere (vgl. jedoch v. 40) Chriſtus ermuntert ſie, darin zu forſchen, genau und eifrig zu ſuchen; was ἐρευνᾷν ausdrückt. Er bringt nun einen Grund, der ſie beſonders zu dieſer Forſchung antreiben ſoll: „da ihr in ihnen das ewige Leben zu haben glaubet.“ Dieß iſt eine falſche und über-

triebene Schätzung der heiligen Schrift. Die Schrift kann das Leben deßhalb nicht geben, weil sie ja nur einen Theil der göttlichen Offenbarung, keineswegs die ganze enthält; und auch deßwegen nicht, weil nicht die Schrift oder Gottes Wort an sich dem Besitzer das Leben gibt, sondern das Aufnehmen derselben. Darum sagt Christus nicht, daß es wirklich so sei, sondern nur, daß sie es glauben. Er tadelt auf seine Weise den Geist des Schriftgelehrtenthums, wie er damals war, und der am Buchstaben klebend weder die Wahrheit fand, noch den Lebensernst weckte. Sie sollte sich mit dem Besitze nicht begnügen, sondern den Kern erforschen, der sie zu Christus hinführe: „auch diese sind es, die Zeugniß geben von mir." Sie sind also keineswegs zu entschuldigen (um so weniger, wenn ἐρευνᾶτε heißt: ihr forschet ja, was am Ende wahrscheinlicher ist). Sie könnten und sollten die Wahrheit darin finden, gerade um so mehr, je höher ihre Schätzung der heiligen Schrift ist.

v. 40 ist ein stiller Gegensatz zu dem Vorausgehenden. Sie forschen in der ungenügenden Lebensquelle, und kommen zu der wahren nicht. Christus schreibt das nicht einem Irrthum, sondern dem bösen Willen zu — sie wollen das Leben nicht. — Schon früher hat Christus ihren Unglauben und die Ursachen davon nebenher aufgedeckt, von nun aber ist seine Rede nur Anklage und Drohung. Und zwar klagt Er den tiefgreifenden Gegensatz zwischen sich und ihnen an, der die Ursache des Unglaubens ist (41—44), und führt ihnen ihre Verantwortung vor Augen.

v. 41. Zuerst beschreibt Er kurz sein eigenes Leben und Streben: „Ruhm vor den Menschen suche ich nicht," d. h. Er lebe nicht den Menschen zu gefallen, um ihre Anerkennung, oder um weltliche Herrlichkeit zu erobern. Still, demüthig und gehorsam vollbringt Er das Werk des Vaters und sucht allein seine Liebe und sein Wohlgefallen. Es ist dieß die negative Seite des Opferlebens Christi, die vollkommenste Uebung seiner entsagenden Liebe.

v. 42. Nun schildert Er im Gegensatze dazu ihre Gesinnung. War die seinige lauter Liebe, so kennt Er sie, „daß sie die Liebe Gottes nicht in sich haben," d. h. mit andern Worten: daß sie in Selbstsucht erstorben sind.

v. 43 Dieß zeigt Er aus der Art und Weise der Aufnahme, die

ſie Ihm, und jener, die ſie dem nächſten beſten Betrüger zu Theil werden laſſen. „Ich bin im Namen meines Vaters gekommen, und ihr habt mich nicht aufgenommen.“ „Im Namen des Vaters kommen“ drückt das Entgegengeſetzte vom Streben nach Menſchenruhm aus; es heißt, wie Jeſus einzig nur des Vaters Intereſſe zu fördern und ſeine Ehre zu verbreiten beſtrebt geweſen ſei. Hätten ſie nun auch etwas von Freude an Gott und Liebe Gottes an ſich, müßten ſie Ihn auch mit Freude aufnehmen; aber eben dadurch, daß ſie Ihn nicht aufnahmen, bewieſen ſie ja in der That, daß Gott ihnen gleichgültig ſei. Hingegen „wenn einer im eigenen Namen kommt, den werdet ihr aufnehmen.“ Das „Kommen im eigenen Namen“ drückt den höchſten Stolz und die höchſte Selbſtſucht aus, die ſich beſonders in jenen falſchen Meſſiaſen zu erkennen gab, welche die Juden irreführten. Die Geſchichte beweiſ't es, wie wahr Chriſtus auch hier geredet, denn ſie haben ja nach Ihm wohl über ſechzig Meſſiaſe aufgenommen.

v. 44 erklärt, wie dieſe Geſinnung nothwendig den Unglauben hervorbringen muß. „Wie *könnt* ihr glauben, da ihr Ruhm von euch ſelber ſuchet?“ Es drückt dieß die weltliche Eitelkeit der Juden trefflich aus; zeitlicher und menſchlicher Glanz war ja ihr Alles. Der Gegenſatz dazu: „wenn ihr aber den Ruhm bei dem Einen Gott nicht ſuchet?“ Dieß iſt die ewige und einzige Verherrlichung, die der Menſch ſuchen ſoll, es iſt mit andern Worten nichts anderes, als das Wohlgefallen Gottes. Wer Menſchengefallen ſucht und Gottes Wohlgefallen nicht ſucht, der kann a priori nicht glauben, weil der Glaube zuletzt nur aus dem Aufgeben aller ſelbſtſüchtigen Zwecke und aus der Liebe Gottes hervorgeht. Da ſie nur Eitelkeit ſuchten, erkannten ſie nur wieder den Stolzen und Eitlen an, der Demüthige und Opfernde, der alles nur aus und durch Gott haben wollte, war ihnen fremd. Nur Verwandtes erkennt das Verwandte.

v. 45—47 enthält eine Drohung Chriſti, freilich nicht eine perſönliche, ſondern nur die nothwendige objektive Folge ihres Verhaltens gegen die Offenbarung.

v. 45. Wie er anderswo verſichert, daß Er nicht richte, ſo verſichert er hier, daß nicht Er ſie beim Vater verklage; denn ſeine Aufgabe iſt Heil und Erlöſung. Damit ſind ſie aber nicht entſchuldigt, entgehen ſie der Anklage nicht, ein Anderer iſt es, der ſie verklagt.

Das ist Moses, auf den sie gehofft haben. Moses ist der Repräsentant des Gesetzes und der ganzen alttestamentlichen Offenbarung. Christus sagt: „auf den ihr gehofft habet," beiläufig in demselben Sinne, wie Er oben sagte, daß sie in den hh. Schriften das ewige Leben zu besitzen glauben. Diese Hoffnung auf Moses ist im zweifachen Sinne eine falsche; einmal deßhalb, weil das Gesetz nicht im Stande ist den Menschen das Heil zu bringen, sie aber damit vollkommen zufrieden waren. Dann weil sie sich für vollkommen treue Schüler Mosis hielten, während sie doch ganz und gar vom Geiste und Willen Mosis abgefallen waren. Es ist dieß übrigens eine Hinweisung auf das endliche Gericht, das sie in ihrer falschen Sicherheit bloß für die Heiden furchtbar dachten, während sie sich über dasselbe erhaben dünkten.

v. 46. enthält den Grund, warum Moses sie verklage, daß sie Ihm nicht glauben; „denn wenn ihr Mosen glauben würdet, so würdet ihr wohl auch Mir glauben." Der Glaube des A. T. ist dem des Neuen nicht nur nicht entgegengesetzt, sondern ist geradezu seine Grundlage und im Wesen damit eins. „Denn von Mir hat er geschrieben." Der Ausdruck besagt nicht bloß, daß Moses auch ein und das andere von Christus geschrieben habe, sondern daß seine Schriften ganz und gar auf Christus hinzielen. Es sind also nicht bloß einzelne prophetische Winke damit gemeint, wie z. B. Deuter. 18, 5. sq., sondern es bezeichnet sich Christus als das Ziel und Ende aller Schriften und Einrichtungen des großen Gesetzgebers. Denn auf Christus zielen ja alle Verheißungen der Patriarchenzeit; der pädagogische Charakter des mosaischen Gesetzes, der symbolisch-typische Charakter des ganzen Kultus, ja der typische Inhalt der ganzen Geschichte. Moses ist also durchaus der Prophet auf Christus hin. So sagt Christus auch ein anderesmal: Alles muß erfüllt werden, was geschrieben steht im Gesetze Mosis (Luk. 24, 44.). Sie hatten Ihn auf Grund des Gesetzes Mosis verklagt, daß Er den Sabbat entheiligt habe; nun hat Er Mosen selbst zum Gerichte wider sie aufgerufen.

v. 47. Eben aus dem Unglauben an Moses leitet Er den Unglauben an Ihn selbst her: „Wenn ihr aber seinen Schriften nicht glaubet, wie werdet ihr meinen Worten glauben?" Allerdings sind die Schriften Mosis an und für sich etwas viel Geringeres, als die Worte Christi, aber stehen ihnen in mehrfacher Beziehung näher. Denn Moses

galt ohne Widerrede als ein göttlicher Mann und seine Aussprüche als Wort Gottes, womit sie sonst alles niederzuschlagen gewohnt waren (vergl. 9, 28. 29.). Ferner war ihnen Moses von Jugend auf bekannt und sollte in Herz und Sinn übergegangen sein. Endlich stand das mosaische Gesetz ja unendlich tiefer als Jesu Lehre und Erscheinung, war daher dem natürlichen Menschen auch viel zugänglicher und verständlicher. Seine Lehre hingegen war neu, war nicht mit diesen Beweisen der Wahrheit für rohe Menschen ausgestattet, war endlich so hoch erhaben über ihr Sinnen und Denken, daß der Glaube daran offenbar viel mehr voraussetzte. Ihr Unglaube an Ihn ist also keineswegs ausschließlich gegen Ihn, ist keineswegs neu, sondern es ist ein alter, die ganze Offenbarung treffender. — Hiemit hat seine Offenbarung, wie seine Anklage gerade die höchsten und wichtigsten Seiten berührt — es ist hiemit alles, was folgt, im Grunde schon gegeben und entschieden — und hiemit bricht Christus ab und überläßt sie ihrem Gewissen.

4. Die Brodvermehrung und die daran geknüpfte Rede Jesu. 6. Kap.

Die vorhergehende Begebenheit geschah (s. oben) vermuthlich am Purimfeste, diese (v. 4) in der Nähe von Ostern; es liegt also eine Zeit von 1–2 Monaten (je nachdem es ein gemeines oder ein Schaltjahr war) dazwischen — eine Zeit reich an galiläischen Begebenheiten, die Luk. 7, 11. — 9, 17. und synopt. Parall. erzählt werden. Man bemerkt eine steigende Offenbarung bis zur Brodvermehrung, mit der eine bedeutsame Wendung eintritt, bei allen drei Synoptikern. Johannes hat nun die Zwischenbegebenheiten übergangen und nur diesen Wendepunkt selbst, nämlich die Brodvermehrung und die unmittelbar daran geknüpften Begebenheiten und Reden des Herrn herausgehoben, weil diese für seinen Zweck, nur die höchsten und entscheidendsten Punkte der Christusoffenbarung zu behandeln, vorzüglich tauglich sind. Es ist übrigens der Grundgedanke dieses Stückes mit dem des vorhergehenden genau verbunden, gewissermaßen ein Seitenstück, eine Fortsetzung desselben. Dort offenbart sich Christus in Judäa als Sohn des lebendigen Gottes, d. h. als Den, der des Lebens Fülle vom Vater in sich trägt und es den Menschen mittheilt. In der folgenden Begeben-

heit offenbart Er sich in ähnlicher Weise in Galiläa. Auch hier erscheint Er nämlich als der Träger alles Lebens, an dem die Menschheit nur durch Seine Aufnahme oder die Vereinigung mit Ihm Theil nehmen kann. Der Hauptunterschied ist nur folgender: Dort erscheint mehr, daß Christus es sei, und daß die Menschen nur aus Ihm Leben gewinnen, hier mehr wie Christus den Menschen das Leben bringe und diese es von Ihm erhalten, oder es ist hier mehr die Art und Weise der Vermittelung und des Ueberganges des Lebens von Christus auf die Menschen behandelt. Die Hauptidee, die sich durchzieht, ist die: daß Christus sei das Brod des Lebens, und daß die Menschen, um zum wahren Leben zu gelangen, dieses in sich aufnehmen müssen. Brod des Lebens nennt sich aber Christus in doppeltem Sinne, mehr im idealen und mehr im realen. Im idealen und mehr allgemeinen Sinne ist Er Brod des Lebens in seiner ganzen Persönlichkeit, indem ja in Ihm das göttliche Wesen und Leben wahrhaft gegenwärtig ist, also sein Aufnehmen Wahrheit und Gnade bewirkt. Aber Er ist Brod des Lebens noch in einem weit realeren Sinne, indem Er sein Fleisch und Blut in Wirklichkeit für das Leben der Welt dargibt und der Menschheit zu einer immerwährenden Nahrung hingibt, für Jeden einzeln. Daher ist auch das Aufnehmen von Seite der Menschen, um dieses Leben zu gewinnen, ein doppeltes: ein ideales, d. h. im Glauben an seine Person und sein Wort, und ein reales oder sakramentales durch den wirklichen Genuß seines Fleisches und Blutes. Beide Weisen sind nicht wesentlich verschieden, bedingen vielmehr einander und ergänzen sich; Christus ist für den sinnlich-geistigen Menschen in beiderlei Weise da, und die Vereinigung muß auf beiderlei Weise vollzogen werden. Dieß ist der Grundgedanke, in dem Christus wieder einen neuen tiefen Blick in seine Offenbarung eröffnet, wofür Er aber nur eine rohe Auffassung und ungläubiges Abwenden erntet. Daher knüpft sich daran eine bedeutsame Krisis in Galiläa, wie früher in Judäa.

Die Anlage des Kapitels ist folgende: a) Die Brodvermehrung als entferntere Veranlassung des Gespräches; b) das Wandeln auf dem Meere — eine Zwischenerzählung; c) die unmittelbare Einleitung in das Gespräch selber und endlich die Wirkung desselben.

a. Die Brodvermehrung. v. 1—15.

Das Wunder ist weniger um seiner selbstwillen erzählt, als weil es die Unterlage und die Einleitung zu der folgenden Offenbarungsrede bildet. Denn an sich selbst ist es durchaus nicht eine von den größten Offenbarungsthaten Jesu, aber es ist eine schöne Erweisung seiner Liebe und vollkommen geeignet, der rohen Menge, die ganz in sinnlichen Bedürfnissen und Verlangen befangen war, auf eine ihr greifbare Weise die unendliche Kraft und Lebensfülle in Ihm zu offenbaren. Seine Absicht ist aber nicht, sie bloß zum Glauben zu bringen, daß Er ihr leiblicher Brodvater sei, sondern die höhere Nahrung und das höhere Leben sollten sie bei Ihm suchen lernen.

v. 1. 2. Wie lange der Aufenthalt Jesu nach jenem Feste in Jerusalem gedauert habe, ist nicht bekannt; jedenfalls nicht lange, da ja nach Lukas bedeutend viele Begebenheiten zwischen jenem Aufenthalte und diesem Wunder zu liegen scheinen. Beides ist von Johannes übergangen, der nur meldet, daß Jesus nach diesem über das galiläische Meer, das Meer von Tiberias, gegangen sei. Er bringt den letztern Namen wahrscheinlich als Erklärung des erstern, als den im Ausland bekanntern. Der Uebergang war, wie wir aus den übrigen Evangelisten wissen, eine Art Zurückziehen, indem Er seinen Jüngern sowie der Menge den Eindruck und den Lärm entziehen wollte, um Geist und Herz erweichen zu lassen. Es folgte Ihm aber vieles Volk nach, weil sie seine Wunder an den Kranken sahen. Aus dieser Bemerkung sieht man erstens, daß der Evangelist das Wunderwirken Jesu sehr wohl kennt und absichtlich übergeht; zweitens gibt es uns den Maßstab zur Beurtheilung der Volksstimmung; es ist ein Hangen am signum, am Auffallenden, Glänzenden in der Person Jesu, und es ist die leibliche Hilfe, die ihre Sympathien erweckt.

v. 3. 4. Jesus macht die Vorbereitung zu geistiger und leiblicher Speisung und begibt sich deßhalb in die Einöde und dort auf den Berg, nämlich den bekannten Berg, theils um das Wunder einzuleiten, theils um den Eindruck feierlicher und ungehinderter wirken zu lassen. Er hatte vorher gelehrt und geheilt. — Die Bemerkung, daß Ostern in der Nähe war, ist wohl keine müßige Notiz; es soll wohl die Bedeut-

ſamkeit des Zeitpunktes andeuten; wie ſeine wirkliche Dargabe für das Leben der Welt eine Oſterthat war, ſollte es auch dieſes bedeutungsvolle Vorſpiel ſein.

v. 5. 6. Die Leute hatten ſich um leibliche Nahrung nicht bekümmert. Sowie nun die Menge zum Herrn ſich drängt, erfaßt Ihn tiefes Erbarmen für ihre geiſtige und leibliche Noth zumal; zugleich ſoll es, wie alles in ſeinem öffentlichen Leben, eine Schule des Glaubens und der Liebe für ſeine Jünger werden. Daher richtet Er an Philippus die Frage: „Woher werden wir Brod kaufen, damit dieſe zu eſſen haben?“ Der Evangeliſt ſetzt zur Erklärung bei, Er habe dieß geſagt, um ihn zu prüfen, „denn Er wußte wohl, was Er thun wollte;“ d. h. Er hatte ſchon beſchloſſen, ſie wunderbar zu ſpeiſen, aber Er wollte den Glauben und die geiſtige Kraft des Jüngers auf die Probe ſtellen. Allerdings nicht um erſt zu erfahren, wie er etwa geſinnt wäre, ſondern zunächſt, um ihn zum Mitgefühl zu erwecken, und dann ihn zu einem Akte des Glaubens anzuregen, ihn zu veranlaſſen, die Unmöglichkeit natürlicher Abhülfe zu bekennen und ſich um übernatürliche an Ihn zu wenden. Es war alſo eine erziehende Frage. Warum ſie gerade an Philippus gerichtet wurde? Weil dieſer, wie es ſcheint, eine etwas hartgläubige Natur beſaß, der auch ähnlich wie Thomas ſehen und greifen wollte. Vergl. 14, 8. sq. Nach den Synoptikern ging Anfrage und Zweifel von dem Jünger aus. Es läßt ſich leicht vereinigen; die Anregung gab der Herr und faßte dabei vorzüglich den Philippus in's Auge; die übrigen Evangeliſten ſchildern die Geſinnungen der Jünger im Allgemeinen.

v. 7. Philippus hat einigermaßen, aber nicht vollkommen die Prüfung des Herrn beſtanden. Sein Herz iſt gerührt und von Liebe beſeelt, den Darbenden zu helfen, er iſt auch bereit ſich Etwas — vielleicht den ganzen Vorrath koſten zu laſſen, um ſie zu ſättigen, und macht ſogleich den Ueberſchlag. „Für 200 Denare Brod genügen nicht, daß Jeder nur ein Geringes bekomme.“ (Der Denar zu 4 Gr. C.-M. ungefähr 25 Thlr.) Er kommt aber, wie man ſieht, nicht über das Geld und dabei nur zu einem negativen Reſultat — der Unmöglichkeit.

v. 8. 9. Wie Philippus den Bedarf überrechnet, ſo ſpricht Andreas über die Vorräthe ſich aus; es ſei nämlich ein Knabe hier mit fünf Gerſtenbroden und zwei Fiſchen. „Aber was iſt das unter ſo Viele?“

ſetzt er bei. Auch ihn beſeelt die nämliche Liebe zu helfen, und er bekennt dieſelbe Unmöglichkeit natürlicher Hülfe, eine übernatürliche wagen ſie noch nicht zu glauben und zu hoffen.

v. 10. Die Vorbereitung, aber auch die Prüfung rückt um einen Schritt weiter, indem Jeſus ihnen befiehlt die Leute niederſitzen zu laſſen, wie zu einer offenen Mahlzeit. Wäre ihr Glaube nicht gewachſen, ſo mußte ihnen der Befehl widerſinnig vorkommen, ja bedenklich, indem natürlicherweiſe nur ein demüthigendes Ende zu erwarten war. Aber obwohl ſie nicht wußten, was der Herr vorhatte, vertrauten ſie Ihm doch unbedingt und vollführten in ſtiller Erwartung den Befehl des Herrn, und mit ihnen die ganze große Schaar von 5000 Mann, ohne Weiber und Kinder.

v. 11 Nun geſchieht geräuſchlos das Wunder, das hier in mehrern Akten erſcheint. Erſtens nimmt Er das Brod, das vorhanden war; es zeigt ſich auch hier, wie in ſeinem ganzen Wirken, daß Er nicht Neues ſchafft, ſondern das vorhandene nimmt, ſegnet und veredelt. Zweitens, „Er dankte;“ das iſt durchaus nicht das gewöhnliche Dankgebet, mit dem man die Speiſe empfing, denn dieß wird, obwohl öfters ein Eſſen des Herrn erwähnt wird, nicht angeführt, weil es ſich von ſelbſt verſteht (nur etwa in Emaus (εὐλόγησε) und auch dort bringt es eine geiſtige Wirkung hervor), ſondern es iſt eine feierliche εὐχαριστία, die nur bei dieſem Wunder und bei der Einſetzung des Abendmahles erwähnt wird. Bei Lukas heißt es: Er ſegnete das Brod, und es ſind dabei Danken und Segnen auch nur verſchiedene Seiten eines und deſſelben Aktes, nämlich des Ausſtrömens göttlicher Kraft über die Gottesgabe. Alle Wunderkraft kommt zuletzt aus dem Vater, Chriſtus aber iſt es, der ſie übet; in demſelben Momente aber ſtrömt ſie Ihm ein und von Ihm aus, und ſo iſt der Akt gegen den Vater hin ein Empfangen und ein Danken, gegen die Gottesgabe und die Bedürftigen ein Geben und ein Segnen. Endlich theilt Er die Gabe an die Harrenden aus. Der Beiſatz im text. rec., daß Er ſie den Jüngern austheilte und dieſe dem Volke, iſt eine Erweiterung aus den andern Evangeliſten. Es ſollten auch hier die Jünger das Werk der Liebe mit Ihm vollbringen und auch Mittler des göttlichen Segens ſein. Er theilte auch von den Fiſchen aus, ſo viel ſie wollten; ein

Beweis der göttlichen Freigebigkeit, die nicht nur das Nothwendige, sondern auch Ueberfluß gibt.

v. 12. 13. Neben dem Ueberfluß herrscht aber in der ganzen göttlichen Weltordnung die weiseste Oekonomie, daß nichts zu viel sein und nichts verloren gehen darf. Ein Abbild davon sehen wir auch hier in der Weise Jesu Christi. Er, der mit einem leisen Winke seines Willens Tausende sättigen konnte, befiehlt nun den Jüngern die übriggebliebenen Stücklein zu sammeln, und sie sammelten deren zwölf Körbe voll. Dieß zeigt uns einmal den Reichthum des Wunders; es ist eine Lehre der Demuth für die Jünger und ein Zug der stillen, auch für Kleines besorgten göttlichen Weisheit. Nun ist es gelegen, die Natur und Bedeutung des Wunders etwas zu überlegen. Es ist eines von denen, die Er an der leblosen Kreatur wirkte, ähnlich der Wasserverwandlung. Wir müssen auch hier nicht an eine schöpferische Thätigkeit denken, sondern vielleicht an eine wunderbare Concentrirung des Naturgesetzes. Unde enim multiplicat de paucis granis segetes, inde in manibus suis multiplicavit quinque panes... panes illi quinque quasi semina erant (Aug. tr. 24.). Hiemit ist auch der Einwand der neuern Kritik widerlegt, daß sich das Wunder nicht vorstellig machen lasse. Es war allerdings keine krasse, bloß äußerliche Multiplikation, sondern ein verborgenes Schwellen und Wachsen unter seinen Händen, wie das des Samenkorns in der Erde. Das Wunder machte nicht bloß die Liebe des Erlösers anschaulich, der auch die irdischen Bedürfnisse der Seinen nicht vergißt, sondern mehr noch die Fülle des schaffenden Lebens, das von Ihm aus auch über die Natur sich verbreitet. Bis zu diesem Glauben aber sollten sie durch die Hülle dringen und keineswegs bei der leiblichen Sättigung stehen bleiben. Nur in solcher geistiger Bedeutung und Wirkung lag die Größe des Wunders.

v. 14 enthält den Eindruck und die Frucht des Wunders auf die Volksmenge. Da sie nämlich das Wunder gesehen hatten, sagten sie: „Das ist wahrlich der Prophet, der in die Welt kommen soll!“ Sie nehmen also das Wunder keineswegs gleichgültig auf, vielmehr mit dem Eindrucke und Bekenntniß, daß Er der von Moses und den Propheten verheißene Prophet, also der Messias sei. Das scheint nun ein schöner Glaube, aber er ist aus einem schlechten Grund hervorgewachsen und hat weder Wurzel noch Kern. Denn nur die Speisung ihres Leibes

ſcheint ihnen der Beweis dafür, ihr Bedürfniß iſt alſo ein völlig rohes, und die Idee ihres Meſſias keine höhere, als daß Er ihr Brodvater ſei. Alle geiſtigen und offenbar größeren Wunder des Herrn hatten ſie überſehen, und auch bei dieſem ſuchten ſie am Ende nur Befriedigung ihres kraſſen Egoismus.

v. 15. Sie wollten dieſer Ueberzeugung auch ſogleich den Ausdruck geben und Ihn zum Könige machen — eine ſchlechte Wurzel und eine noch ſchlechtere, thörichte Frucht, nur geeignet, Lärm und Glanz zu erzeugen ohne geiſtigen Nutzen. Da zieht der Herr ſich wieder allein auf den Berg zurück. Er wollte nicht den Schein, ſondern die echte wahre Frucht; Er wollte alſo den erſten Lärm und Eindruck ſich legen laſſen, um dann wo möglich *Etwas* zu erzielen. Selbſt ſeine Jünger hatte Er nicht bei ſich, und nach dem Berichte der übrigen Evangeliſten betete Er.

b. *Das Wandeln auf dem Meere.* 16—21.

Der Herr hatte ein Wunder gewirkt, welches, wie wenige andere, einer ſehr hohen oder einer ſehr gemeinen Auffaſſung fähig war, je nachdem ein wirklich für das Uebernatürliche vorbereiteter Sinn oder eine bloß ſinnliche Denkweiſe ihm entgegen kam. Weder die Jünger noch das Volk hatten das rechte Verſtändniß, ja in dem Beſtreben der Menge, Ihn zum Könige zu machen, zeigte ſich ein grelles Mißverſtändniß. Darum hatte ſich der Herr auch den Jüngern und dem Volke in die Bergeinſamkeit entzogen, um die erſte Bewegung ſich beruhigen zu laſſen. Aber damit begnügte ſich der Herr nicht, ſondern Er wollte ein poſitives Reſultat daraus ziehen und das Wunder und die daraus ſich ergebende Idee zu einer *geiſtigen Kriſis* drängen, die für die Jünger wohlthätig, für Viele aber unglücklich ausfiel, weil in jenen die erforderlichen Vorbedingungen vorhanden waren, in dieſen aber aus eigener Verſchuldung nicht. Er wollte die Herzen der Jünger nun unmittelbar darauf vorbereiten. Der Herzenskenner wußte, daß ſie zwiſchen Sinnlichem und Uebernatürlichem noch ſchwankten, und daß es bei ihnen nicht der Deſtruirung einer ganz verkehrten Richtung, ſondern gleichſam nur einer Brechung des Dammes, einer mächtigen Erſchütterung und Weckung des übernatürlichen Sinnes bedurfte. Dieſe aber bewirkt Er durch die folgende Wundererſcheinung; die aber

Johannes nur kurz, der Hauptsache nach, wie ein Zwischenstück behandelt.

v. 16. 17. Die Abfahrt der Jünger. Die Speisung war schon gegen Abend vorgegangen; wie Jesus Volk und Jünger von sich drängte, gingen diese bei schon später Stunde zum See herab. Dort bestiegen sie das Schifflein und fuhren hinüber nach Kaphernaum; — ἤρχοντο bedeutet nicht das Ankommen zu Kaphernaum, sondern das fortdauernde Hinkommen, oder: sie waren auf dem Wege. Endlich ist ein Umstand beigefügt, der eigentlich hätte voraus genannt sein sollen: „Es war schon finster geworden und Jesus war nicht zu ihnen gekommen," nämlich vor der Abfahrt, wo sie bis zum Dunkeln den Herrn erwartet hatten, nun aber, da sie glauben mußten, Er wandle zu Fuß oder gar nicht hinüber, allein abfuhren. Nach Markus hatte Er sie nach Bethsaida geschickt, dieß war nahe bei Kaphernaum, und es läßt sich so vereinigen: entweder über Bethsaida nach Kaphernaum, oder umgekehrt.

v. 18—20 ist der Vorgang der Erscheinung kurz erzählt. Die Wunder des Herrn waren niemals bloße Schaustücke, sondern Wunder der Erlösung; so erscheint Christus auch hier nicht bloß um Effekt zu machen bei ruhigem Wasser, sondern als der See von großem Winde bewegt war, die Jünger also in Angst und hilfsbedürftig waren. Denn obwohl es schon um die vierte Nachtwache, also gegen Morgen war, hatten sie nur etwa 25—30 Stadien, zwei Drittheile des 40 Stadien (45 = 1 d. M.) breiten Sees zurückgelegt. Da sahen sie Jesum auf dem Meere wandeln und dem Schifflein nahe kommen. Hiedurch zeigt Jesus seine unbeschränkte Macht über die Natur und die Elemente, die Ihm gegenüber ihre Gesetze vergessen. Indem Er ihnen aber naht, zeigt Er sich nicht bloß als mächtig, sondern als freundlich hilfreich. Sie hatten aber im ersten Augenblicke durchaus nicht den klaren Eindruck von Glauben und Hoffen, sondern hielten die Erscheinung für gespenstisch, und fürchteten sich. Jesus aber benimmt ihnen Irrthum und Furcht, indem Er ihnen zuruft: „Ich bin's, fürchtet euch nicht!" Nun erst kann sich die stürmische Gemüthsbewegung zu einem bewußten Geistesakte, zu Glauben und Vertrauen erheben.

v. 21 der Schluß, nur summarisch zusammengedrängt. „Sie wollten Ihn in das Schiff aufnehmen" scheint an und für sich an-

zudeuten, daß ſie es nicht wirklich gethan haben. Allein da Er nach den andern Evangeliſten das Schiff wirklich beſtieg, muß man ἐθέλω in der Bedeutung von „bereit ſein“ nehmen. Früher ſchrien ſie auf und wollten fliehen, nun kehrt ihr Vertrauen zurück und ſie ſind froh, den Herrn wieder in der Nähe zu haben. Endlich wird noch beigefügt, ſogleich ſei das Schiff am Lande geweſen, dem ſie zuſteuerten. Da ſie davon noch 10—15 Stadien entfernt waren, ſo kann's, wenn „εὐθέως“ im ſtrengen Sinne genommen wird, nur durch ein Wunder geſchehen ſein; nimmt man's im weitern Sinne, ſo hat Jeſus durch ſeine Dazwiſchenkunft wenigſtens den Reſt der Fahrt glücklich gemacht. Der Evangeliſt meldet von unmittelbaren Früchten der Erſcheinung nichts, obwohl nach Matthäus der Glaube der Jünger, beſonders des Petrus, wie nie zuvor ſich ausſpricht. Aber auch ohne ausdrückliche Meldung ſieht man leicht ein, daß dieſe hehre Erſcheinung des Triumphes Chriſti über die Natur und der Eindruck, den ſie dadurch empfingen, ihre Herzen für geiſtige Empfänglichkeit und Glauben mächtig umackern mußten. Der Erfolg zeigt es auch. Endlich kommt der Kern dieſes Kapitels.

c. Das Geſpräch Jeſu über das Lebensbrod.

Es wird uns zuerſt die unmittelbare Einleitung dazu gegeben, dann das Geſpräch ſelbſt mitgetheilt, endlich die Wirkung deſſelben gemeldet.

Die nächſte Einleitung bildet das Zuſammentreffen Jeſu mit den Volksſchaaren am andern Tage in der Synagoge zu Kaphernaum. Das Volk gibt bei dieſer Gelegenheit einen großen Eifer für Jeſus zu erkennen; aber es iſt nicht ein demüthig geiſtiges Bedürfniß, das ſie zu Ihm führt, ſondern nur dieſelbe leidenſchaftliche Erregung, mit der ſie Ihn zum Könige machen wollten, und dieſelben nur zeitlichen Abſichten. Dieß war jene Stimmung, bei der ein jedes Wunder nur noch mehr zu eitlem Lärm und zur Verranntheit in ihre Vorurtheile beitragen mußte. Dieſe Stimmung konnte der Herr alſo nicht wie etwa die der Jünger zu einem geiſtigen Durchbruch bringen, ſondern dieſer mußte Er entgegentreten, und daran knüpft ſich dann ſein Geſpräch nach Inhalt und Form.

v. 22—24 bilden einen von der zwangloſen Schreibart des Evangeliſten unterbrochenen und wieder leicht, aber nicht genau angeknüpften

Satz, des Inhaltes: die Schaaren hätten Jesum noch am Orte der Speisung gesucht, da sie Ihn aber nicht fanden, seien sie Ihm nach Kapharnaum nachgeschifft. v. 22 ist Vorsatz, v. 23 eine Einschaltung, v. 24 der Nachsatz.

v. 22. Der Evangelist versetzt uns mitten unter die Schaaren und ihre Meinungen hinein und führt sie uns gegenwärtig vor, so daß wir das imperf. als plusquamperf. ansehen müssen. Das Volk stand des andern Tages harrend am Ufer; warum? Weil es gesehen hatte, daß gestern nur Ein Schifflein dagewesen war, das die Jünger allein, ohne Jesus, bestiegen hatten. Sie waren also der Meinung, Jesus befinde sich noch in der Nähe.

v. 23 erklärt per parenthesin, daß es aber im Augenblicke nicht mehr war wie gestern; inzwischen waren nämlich andere Schiffe von jenseits, von Tiberias herüber in die Nähe des Ortes der wunderbaren Speisung gekommen. Diese Einschaltung ist eingefügt, um die v. 24 zu meldende Ueberfahrt auf Schiffen zu erklären. Da knüpft nämlich der Evangelist beiläufig wieder an v. 22 an und schließt kurz ab: Da also die Menge sah, daß weder Jesus noch seine Jünger mehr da waren, so bestiegen sie die vorhandenen Schifflein und suchten Ihn in Kapharnaum auf. Dadurch, daß Jesus sich ihnen entzogen hatte, war also ihr Eifer für Ihn nicht erkaltet — ein schöner Zug von Beharrlichkeit und Anhänglichkeit, wenn diese eine reine gewesen wäre.

v. 25. Da fanden sie Ihn endlich dießseits und fragten verwundert, wann Er hergekommen? In der Nacht war Er nicht abgefahren und in der Frühe nicht mehr dort; so ist ihnen, wahrscheinlich weil sie genaue Wache hielten, das Wann am unerklärlichsten und wichtigsten; aber freilich liegt im πότε auch ein πῶς. Es liegt darin nicht bloße Neugier, sondern nicht undeutlich auch ihr großer Eifer, mit dem sie alle Augenblicke auf Ihn achteten. — Daran knüpft Jesus nun seine Rede.

Der Gedankengang der Rede ist nun folgender. Es lassen sich etwa drei Hauptgedanken unterscheiden. Er knüpft an ihren Eifer an und tadelt sie, daß sie nur niedere Nahrung suchen. Er ermuntert sie, die wahre Lebensspeise zu gewinnen. Diese verheißt Er ihnen und stellt zuerst im idealen Sinne Sich selbst als diese Speise dar, die der Mensch auch im idealen Sinne oder geistig, d. h. im Glauben em-

pfangen müſſe (26—40). Als die Juden ungläubig dagegen murren, verſichert Er daſſelbe noch entſchiedener und erklärt es noch deutlicher (41—47). Dann knüpft Er wieder an die unterbrochene Rede von der Lebensſpeiſe an und ſtellt Sich ſelbſt, d. h. ſeine gottmenſchliche Perſönlichkeit, auch im realen oder ſakramentalen Sinne als dieſe Lebensſpeiſe dar, die der Menſch wirklich genießen könne und müſſe, um das Leben zu haben. (48—59).

v. 26. Jeſus achtet nun nicht auf ihre Frage: Wann? dem Wortlaute nach, ſondern bezeichnet die hinter ihr liegende Geſinnung, und tadelt ſie: ſie hätten Ihn nicht geſucht, weil ſie Wunder geſehen, ſondern weil ſie Brod gegeſſen und ſich geſättigt hätten. Chriſtus hatte Anfangs in Galiläa nur einen Wunderglauben gefunden und denſelben als einen unvollkommenen getadelt: Nisi signa et prodigia videritis, non creditis (4, 48). Sie ſollten von da zum wahrhaft freien und geiſtigen Glauben ſich erheben. Aber ſie waren ſelbſt noch von jener unvollkommenen Stufe hinabgeſunken. Hatte ſie früher doch das Wunder als Wunder, d. h. als außerordentliche Manifeſtation Gottes angezogen, ſo zog ſie nun das Göttliche gar nicht mehr, ſondern nur das ſinnliche Produkt deſſelben an, und die Sättigung des Bauches war alles, was ſie ſuchten.

v. 27. Daran knüpft Chriſtus nun die Mahnung, nicht die vergängliche, ſondern die unvergängliche Nahrung zu gewinnen oder zu erſtreben. Vergänglich nennt Er die leibliche, weil ſie ſelbſt nicht dauert und auch keine dauernde Kraft zu geben vermag — es liegt darin der Begriff der Nichtigkeit, Armſeligkeit. Der ſetzt Er eine Nahrung entgegen, die „bleibt in das ewige Leben," d. h. die ſelbſt unvergänglich iſt und den, der ſie genießt, ſelbſtkräftig für das ewige Leben umſchafft; wie Er oben vom Lebenswaſſer ſprach, das da hinfließt in's ewige Leben (4, 14). Dieſe Nahrung iſt freilich nicht von der Erde, noch kann ſie durch Menſchenkraft gewonnen werden, ſondern „die wird ihnen des Menſchenſohn geben." Aber dieſe Nahrung iſt ohne Zweifel göttlich und himmliſch, des Menſchenſohn hingegen erſcheint wenigſtens als ein Kind der Erde; darum führt Chriſtus dieſe Gabe auf Gott ſelbſt zurück, von dem Er ſeine Sendung ableitet: „Denn Ihn hat der Vater bezeichnet, der da Gott iſt;" — ἐσφράγισε bezeichnet das offene und feierliche Ausrüſten mit Vollmacht, das offenkundige

Zeugniß, das Gott Ihm gab, daß Er das unvergängliche Brod des Lebens geben könne. Es fragt ſich hier nur noch, was Chriſtus unter dieſer βρῶσις verſteht? Es iſt nicht mehr bloß ſeine Wahrheit und Gnade, ſondern der lebendige Inbegriff derſelben — Er ſelbſt, wie Er v. 35 und 48 deutlich ſagt: „Ego sum panis vitae.“ Uebrigens nennt Er ſich hier „Speiſe für's ewige Leben“ weder bloß im geiſtigen Sinne (Proteſt.), noch bloß im ſakramentalen (A. Maier), ſondern in beiden zugleich. Er iſt es im idealen, indem Er der Inbegriff von Wahrheit und Leben (Gnade) iſt, und, im wahren und lebendigen Glauben aufgenommen, der Seele das ewige Leben einpflanzt; Er iſt es im realen Sinne, indem Er durch Dargabe ſeines Fleiſches und Blutes in der Euchariſtie eine unmittelbare Verbindung mit der Quelle des Lebens ſtiftet. In beiden Fällen kann ſowohl der Vater (v. 32), als der Sohn (v. 27) als der Geber erſcheinen — Jener gibt durch Dieſen; und es kann auch beides erſt in futuro vollſtändig Statt finden (δώσω), da beides erſt durch den Opfertod Chriſti ſeinen Gehalt empfängt. Chriſtus braucht übrigens dieſe (bildliche) Bezeichnung von ſich, weil ſie am beſten jene unausſprechliche Vereinigung und ihre Wirkungen anſchaulich macht. Denn wie die Speiſe den Leib ſättigt, erfreut, nährt und ſtärkt; ſo ſättigt, erfreut und erhält auch Chriſtus den Menſchen, indem Er geiſtig und ſakramental ſich ihm ſchenkt, in ewigem Leben. Das leibliche Eſſen iſt nur der Ausdruck unſers Lebens aus der Natur; das geiſtige Eſſen iſt der Ausdruck unſers Lebens aus Jeſu Chriſto.

v. 28. Die Juden ſahen dieſe Speiſe allerdings nicht als eine geiſtige an, ſondern als eine beſonders angenehme leibliche, mit der ſie ſich ewiges Leben hineineſſen könnten. Dieſe halten ſie für eine beſondere Gabe Gottes, die man auch durch beſondere Werke verdienen müſſe. Darum fragen ſie: „Was ſollen wir thun, um die Werke Gottes zu vollbringen?“ Werke Gottes ſind ſolche, die Gott will. Sie verſtehen darunter ohne Zweifel die Erfüllung ihrer zahlloſen äußerlichen Vorſchriften, oder deren neue u. dergl. — ganz vom jüdiſch-geſetzlichen Standpunkte aus.

v. 29. Jeſus nennt nun nicht, wie ſie erwarten, Geſetzeswerke, ſondern das Eine nothwendige: „daß ſie glauben an Den, welchen Er geſandt hat,“ d. i. der Meſſiasglaube. Das nennt Er das Werk

Gottes κατ' ἐξ. Werk Gottes nach dem vorigen V. ist das Werk, das Gott will, es könnte aber vielleicht auch genit. originis sein, das Werk, das Gott in uns wirkt (Aug.), da ja der Glaube nicht unser Werk ist. Offenbar wird also hier der Christusglaube von Seite des Menschen, also die geistige Aufnahme, als die Quelle des ewigen Lebens bezeichnet.

v. 30. 31. Nun geben sie ihren Standpunkt und ihre Gesinnung auf eine sehr unzweideutige Weise zu erkennen. Sie fragen nämlich: „Was thust du für ein Zeichen, auf daß wir sehen und dir glauben?" So war denn die ganze bisherige Wunderoffenbarung Christi für sie vergebens gewesen, und so geben sie dem Worte Christi, daß nicht die Wunder sie anzogen, deutliches Zeugniß. Ferner haben sie einen sehr niedrigen, ja ganz falschen Begriff vom Glauben, wenn sie erst sehen wollen um zu glauben. Endlich setzen sie das, was ihnen der Glaube erst bringen sollte, jene wunderbare selige Speise, als Bedingung ihres Glaubens. Christus sagte: Glaubet, so werdet ihr sie gewinnen; sie aber meinen: Gib sie uns und wir werden glauben. Wahrhaftig eine umgekehrte Welt! Was sie eigentlich wollen, liegt undeutlich schon in der zweiten Frage: Quid operaris — was bringst du hervor? Sie rücken nun aber deutlicher mit ihrer Zumuthung heraus, da sie sagen: „Unsere Väter haben in der Wüste das Manna gegessen, wie geschrieben steht: Brod vom Himmel gab Er ihnen zu essen." Ohne Zweifel war dieß ein großer Erweis der Macht und Liebe Gottes, wodurch Er die Israeliten zum unbedingten Vertrauen auf Ihn und zum Leben aus dem Glauben erheben wollte. Deßwegen nennt es Gott selbst (Exod. 16.) „Brod vom Himmel;" Ps. 78, 24 (Vulg. 77.) heißt es: Panem angelorum manducavit homo; ja Sap. 16, 21. heißt es geradezu eine Offenbarung der Süßigkeit des göttlichen Wesens. Aber doch war es nur eine Gabe zeitlichen Segens und vermochte an und für sich nichts als den Leib zu nähren, blieb somit ganz auf altest. Standpunkte, konnte also wohl ein Vorbild der einstigen Sättigung des ganzen Menschen sein, aber durchaus nicht mehr. Den Juden aber galt das allein als Ideal der Seligkeit, das sie vom Messias erwarteten. (Redemtor prior descendere fecit pro iis Manna, sic et redemtor posterior descendere faciet Manna. Midr. Cohel. Lightf. ad h. l.). Es liegt also die Forderung darin versteckt,

Er ſollte ihnen thun, wie Moſes gethan, oder noch beſſere Speiſe geben; dann wollten ſie an Ihn glauben. Verkehrtheit und Niedrigkeit bei dieſer Auffaſſung gleich hoch.

v. 32. Jeſus führt nun den eingebildeten Werth des Manna auf ſein rechtes Maaß zurück, verheißt aber ſelbſt etwas ungleich Höheres. Er ſprach: „Nicht Moſes hat euch das Brod vom Himmel gegeben.“ Der Geber des Manna war allerdings zuletzt Gott, der Mittler aber Moſes. Schon dadurch, daß die Gabe auf Moſes zurückgeführt wird, erſcheint ihr bloß menſchlicher und natürlicher Werth. Ferner dadurch, daß es „nicht vom Himmel“ gekommen. Allerdings nämlich kam es in einem gewiſſen figürlichen Sinne vom Himmel und konnte als Himmelsbrod bezeichnet werden — doch nicht im eigentlichen Sinne, da der Himmel die übernatürliche Gotteswelt iſt. Dagegen verheißt Jeſus: „Aber mein Vater gibt euch das wahre Brod vom Himmel,“ d. i. das Himmelsbrod im wahren, echten Sinne. Sein Vorzug liegt einmal darin, daß der Vater es gibt. Es iſt nicht mehr Menſchengabe, ſondern unmittelbare Gabe Gottes — dadurch, daß Er ſeinen Eingebornen hingab. Das iſt auch nicht bloß in der Zukunft, ſondern bereits da, denn Chriſtus ſtand ja vor ihnen, daher „dat.“. Dann iſt das nicht mehr bloß im figürlichen, ſondern im wahren Sinne Brod vom Himmel, weil ja darin alle übernatürlichen oder Himmels- und Gottesgüter eingeſchloſſen ſind.

v. 33. Er erklärt, wie es das wahre Himmelsbrod ſei aus der Idee deſſelben. „Denn das Brod Gottes iſt dasjenige, das vom Himmel herabkommt und der Welt das Leben gibt.“ Brod Gottes iſt dasjenige, von dem eben die Rede war, das der Vater gibt. Es unterſcheidet ſich vom Manna durch ſeine Herkunft und durch ſeine Wirkung. Denn es kommt wirklich vom Himmel, woher jenes nur ſcheinbar kam. Es gibt Leben, während jenes nur vorübergehend ſättigen konnte; und zwar der Welt, da jenes nur den Israeliten zum Nutzen war und zwar nur eine kurze Zeit.

v. 34. Sie verſtehen Ihn nicht recht und haben auch nicht die rechte Geſinnung, indem ſie von Ihm verlangen: „Gib uns immer dieß Brod.“ Auch das Weib am Brunnen hatte Ihn nicht völlig verſtanden, als ſie Ihn bat: Da mihi hanc aquam (4, 15); aber ihre Geſinnung war eine viel beſſere. Denn ſie war bereit zum Glauben,

während dieſe Leute nur den Genuß wollten, um erſt dann zu glauben. Es iſt derſelbe irdiſche Sinn, mit dem ſie oben auf das Manna hingedeutet haben. Sie meinen alſo fortwährend nur eine vortreffliche leibliche Speiſe.

v. 35. Nun reißt ſie Jeſus aus ihrer fleiſchlichen Täuſchung, indem Er erklärt: „Ich bin das Brod des Lebens.“ „Brod des Lebens“ iſt ſo viel, als dasjenige, das alles Leben in ſich ſchließt und alles im Genießenden wirkt. Das iſt nicht bloß ſeine Lehre, oder ſeine Gnade, ſondern Er ſelbſt in ſeiner Perſönlichkeit als Gottmenſch, den der Vater den Menſchen geſchenkt, damit ſie Ihn geiſtig in ſich aufnehmen und aus Ihm das neue, übernatürliche göttliche Leben ſchöpfen. Nun beſchreibt Jeſus weiter, wie dieß Lebensbrod wirke und was es wirke. „Wer zu mir kommt, wird wohl nimmer hungern, und wer an mich glaubt, wird nimmer durſten.„ Die Bedingung iſt alſo: daß man zu Ihm komme; verſteht ſich, nicht äußerlich, ſondern geiſtig nahe trete; und daß man glaube, d. h. als Heiland Ihn aufnehme. Die Wirkung iſt dann, daß ein ſolcher nimmermehr hungere und durſte; wie Er oben vom Waſſer des Lebens ſagte, wer davon trinke, durſte ewig nimmer (4, 13). Leiblich Brod iſt nur für Hunger und dieß für eine kleine Weile; dieſes aber ſtillt jedes Bedürfniß der Seele auf überſchwängliche Weiſe und für immer — damit verheißt Jeſus einen Zuſtand höchſter Vollkommenheit und Seligkeit.

v. 36. Nun wendet Er ſich wieder gegen ſie, denn ihnen fehlt das einzig nothwendige Erforderniß. „Aber ich habe ſchon geſagt, daß ihr mich wohl geſehen habt und doch nicht glaubt;“ καὶ — καὶ = etiamsi vidistis. Sie ſahen Ihn nicht bloß äußerlich, ſondern in ſeiner ganzen meſſianiſchen Weisheit und Wirkſamkeit; hatten ſie Ihn ja erſt geſtern als ſolchen bekannt. Dennoch glauben ſie Ihn nicht als den vom Himmel Gekommenen und den Bringer ewigen Lebens; z. B. 5, 38. ꝛc.; ja es liegt eine ſolche Klage auch im erſten Worte dieſes Geſpräches v. 26 verſteckt. Darauf bezieht Er ſich nun.

v. 37—40 folgt eine nähere Erklärung über die Bedeutung dieſes ihres Unglaubens. Sie nahmen es leicht und hielten ſich deſſen ungeachtet für die Lieblinge Gottes. Jeſus zeigt aber, wie gerade dieß ein Beweis ihrer Gnadenloſigkeit und Gottverlaſſenheit iſt. Er ſpricht es aber nur im Allgemeinen aus, die Anwendung mögen ſie ſelbſt machen.

v. 37. Sie hielten den Glauben an Ihn oder das Kommen, Anschließen an Ihn jedenfalls für etwas sehr Gleichgültiges, was mit ihrem Heile wenig oder gar nichts zu thun habe. Jesus aber spricht aus, daß dieß der einzige Heilsweg sei. „Alles was der Vater mir gibt, wird zu mir kommen;" d. h. also, es sei nicht etwa bloß ein leichter Schritt, sondern es bedürfe der göttlichen Berufung und Führung zu Jesus Christus. Dieses „Geben" besteht in der innern Erleuchtung und in dem innern Gnadenzuge, der allerdings kein gewaltsamer, die Freiheit vernichtender, sondern nur ein anregender und belebender ist. Das Resultat solcher Begnadigung in Allen ist das Hinkommen zu Jesus Christus, das also der Beweis der Gottbegnadigung ist. Es ist der einzige Weg zum Heil. — Dem Werke des Vaters im Heilsproceſſe setzt Er nun sein eigenes an die Seite. „Und ich werfe den, der zu mir kommt, nicht hinaus," das heißt mit andern Worten: ich lasse ihn in meiner Nähe, in meinem Genuß. Es ist dieß eine Litotes für: ich komme ihm freundlich entgegen. Jesus erscheint hier als das Haupt und der Hausvater im Reiche Gottes, der behalten und verstoßen kann. Er verstößt den nicht, der da kommt, heißt: wie der einzige, ist es auch der sichere Weg zum Heil. Die Begnadigung durch den Sohn ist die sichere Folge der Begnadigung durch den Vater.

v. 38. Das erklärt Er näher: „Weil ich vom Himmel herabgekommen bin, nicht meinen Willen zu thun, sondern den Willen Dessen, der mich gesandt hat." Deßhalb vollendet Christus in denen das, in welchen der Vater es angefangen hat, weil sein ganzer Erdenwandel nur Liebe und Gehorsam gegen den Vater ist. Und deßhalb ist das Kommen zu Ihm der sichere Heilsweg, weil ein Jeder, der zu Ihm kommt, nur durch den Vater zu Ihm kommen kann.

v. 39. Die nähere Erklärung und Ergänzung des Vorhergehenden; Er thue den Willen des Vaters — des Vaters Wille aber sei die Rettung der Erwählten, oder daß ich von Allem, was Er mir gegeben, nichts verliere. *Πᾶν — ἐξ αὐτοῦ* Hebraismus. D. h. eben dadurch, daß der Vater Jemanden zu Christus führt, damit er sich Ihm mit gläubigem Herzen hingebe, zeigt Er seinen Willen denselben zu retten — Keiner von allen diesen soll verloren gehen. Verlorengehen ist hier vom ewigen Tode gemeint, daher sein Gegensatz das ewige

Leben. „Sondern daß ich ihn aufwecke am jüngsten Tage.“ Jesus soll allen Begnadeten das übernatürliche Leben mittheilen, und nicht bloß das geistige, sondern auch das leibliche, und das geschieht am jüngsten Tage. Die Auferstehung ist die Vollendung der Wiedergeburt, die letzte Frucht der Vereinigung mit Christo. Hier ist aber nur von der seligen Auferstehung oder der Auferstehung des Lebens die Rede.

v. 40. Nachdem Er ausgelegt, was der Wille des Vaters an Ihn sei, kehrt Er wieder zurück und wendet sich auf Seite des Menschen und erklärt, an welche Bedingung der Vater seinen Rettungsbeschluß geknüpft habe. Der Wille des Vaters sei nämlich, daß wer den Sohn sieht und glaubt, das ewige Leben habe und der seligen Auferstehung theilhaftig werde. Dieß ist die andere Seite im Heilsprocesse — die eigene Mitwirkung im Glauben. Das Leben in Christo findet der, den der Vater zu Ihm hinführt und der an Ihn glaubt — beides ist im engsten und nothwendigsten Causalnexus. Darüber sind nun die Zuhörer erbost, und der Unwille über seine hohen Anmaßungen bricht in heimlichem Murren los. Da bleibt aber Jesus bei seiner Behauptung und erklärt es noch entschiedener (41—47).

v. 41. 42. Sie hatten leibliche Speise erwartet und Er hatte ihnen Sich selbst als die wahre geistige, vom Himmel gekommene Speise angeboten — Er hat bereits angedeutet, wie ihnen die Empfänglichkeit hiefür abgehe, und dieß zeigt sich nun auffallend genug, indem sie über seine Behauptung, Er sei das Brod vom Himmel, in Murren ausbrechen. Sie verstehen Ihn also nicht, glauben nicht, ja ärgern sich daran und halten ihren Aerger nicht zurück. Sie bringen auch gegen eine solche Behauptung Gründe des Unglaubens — Er könne ja nicht vom Himmel sein, da sie Ihn selbst und seine Abkunft von Joseph und seine Eltern genau kennen. Es ist das alles nur eine natürliche Selbsttäuschung; der Augenschein ist in diesem Falle in der That nur ein Schein der Augen. Jesus hätte sie positiv und direkt über sein Verhältniß zu Joseph u. s. w. aufklären können, und würde es ohne Zweifel gethan haben, wäre es nur eine zutrauliche Frage des Zweifels und nicht fertiger Widerspruch gewesen. So aber verweist Er ihnen denselben, deckt den schlimmen Grund desselben wieder auf und bleibt bei seinem Worte.

v. 43. 44. In ihrem Murren lag die Anklage, daß Er Ungehöriges gesagt habe — Er sagt: Murret nicht, und zeigt nun, daß der Grund des Mißverständnisses in ihnen liege: „Niemand kann zu mir kommen, wenn nicht der Vater, der mich gesandt hat, ihn zieht.“ Es ist dasselbe, nur deutlicher, was Er oben sagte: Alles was der Vater mir gibt, kommt zu mir. Das zu Ihm Kommen ist auch hier das geistige Nahekommen oder Erfassen — das ist abhängig vom Zuge des Vaters. Das ist natürlich kein Zwang, sondern geistige Erleuchtung und Eweckung des Bedürfnisses nach dem Erlöser, dasselbe was der heilige Paulus καλεῖν nennt (I. Cor. 1, 9). Und nur diesem verheißt Er die volle Wiedergeburt, die mit der leiblichen Verklärung am jüngsten Tage sich vollendet. — Indirekt liegt also darin die Anklage, daß ihnen diese Bedingung abgehe. Dieß ist aber von ihrer Seite nicht ohne Schuld; denn nur ihr unbereitsames Herz, ihr Widerwille läßt den Zug des Vaters nicht wirksam werden.

v. 45. Dieß erklärt Er aus der Schrift und läßt auch ihren verschuldeten Widerstand ziemlich deutlich hervortreten. „Es ist in den Propheten geschrieben: Alle werden von Gott gelehrt sein.“ D. h. es sei das längst vorausgesagt, daß im Reiche Gottes eine Zeit eintreten werde, wo die Menschen nicht mehr der eigenen Weisheit oder menschlichen Lehrern folgen werden, sondern Gott werde unmittelbar ihre geistige Belehrung und Leitung übernehmen; und zwar nicht bloß bei Einzelnen, wie etwa bei den Propheten im Alten Bunde, sondern bei Allen und jedem. Der Spruch steht bei Jesai. 54, 13., aber auch bei andern Propheten kommen derlei Andeutungen zahlreich vor, z. B. Joel 2, 27. ꝛc. Darum sagt Er: in prophetis. Nun macht Er die Anwendung auf sich und sein Verhältniß zu ihnen: „Ein Jeder also, der vom Vater hört und gelernet hat, kommt zu mir.“ Hören und Lernen ist das willige Aufmerken und Achten auf die innere Erleuchtung, und dieß ist Sache des Menschen; kommen sie also nicht zu Ihm, so ist's nur ihre Schuld.

v. 46. Dieß Belehrtwerden vom Vater erklärt Er nun etwas deutlicher und restringirt es. Man könnte nämlich aus dieser Belehrung schließen, daß also der Mensch, schon bevor er zu Christus kommt, mit dem Vater in einem innigen und traulichen Verkehr stehen könne und müsse. Dagegen sagt Christus: „Nicht daß Jemand den

Vater geſehen hätte, außer Der, welcher von Gott iſt, Der hat den Vater geſchaut." Das Schauen des Vaters drückt den unmittelbaren und vollkommenen, das ganze Weſen erfaſſenden Verkehr mit dem Vater aus. Dieſen ſpricht Chriſtus allen Andern ab und nur Dem zu, der ſelbſt göttlichen Urſprunges iſt, Sich ſelbſt. Somit bleibt das Axiom der Offenbarung: Niemand kommt zum Vater, als durch den Sohn (14, 6) in voller Kraft, und es iſt die Belehrung des Vaters durchaus nicht jene Selbſtmittheilung Gottes, zu der Jeſus uns führt. Aber doch kommt auch zum Sohn Niemand, als durch den Vater; Er wirkt die erſten Regungen und Antriebe, oder die erſte Vorbereitung.

v. 47. Endlich faßt Chriſtus alles, was Er bisher von ſich geſagt hat, in den kürzeſten und beſtimmteſten Ausdruck zuſammen: „Wahrlich, wahrlich ich ſage Euch, wer an mich glaubt, hat das ewige Leben." Das „ewige Leben" faßt die Beſeligung und Verklärung des ganzen Menſchen in ſich — ihre Bedingung iſt die Aufnahme Chriſti im lebendigen Glauben — und ſie iſt nicht erſt in unbeſtimmter Zukunft, ſondern ſchon da, freilich erſt im Keime, der im Geiſte wächst, auch den Leib durchdringt und in der Auferſtehung reif wird. Hiemit endet das durch das Murren der Juden veranlaßte Zwiſchengeſpräch, und Chriſtus kehrt auf ſeine frühere Offenbarung vom Brode des Lebens zurück. Er bleibt aber hier nicht mehr bei ſeiner bloß idealen Mittheilung und beim geiſtigen Genuß im Glauben ſtehen, ſondern geht weiter zu der realen Mittheilung ſeines Fleiſches und Blutes und zu dem wirklichen Genuß, oder: die Rede bewegt ſich um das Geheimniß der Euchariſtie, nicht ohne Widerſpruch der Juden. Das iſt die Spitze der Rede und ihr geheimnißvollſter Theil. Viele haben behauptet, es ſei auch hier nur von der geiſtigen Mittheilung und der Communion die Rede, allein nicht mit Recht. Denn erſtens zeigt dieß der Fortſchritt des Geſpräches; dann die Beſtimmtheit der Ausdrücke, die an bloß geiſtigen Verkehr nicht mehr denken laſſen, und das Betragen Jeſu ſelbſt, der bei allem Widerſpruch keine Silbe zurücknimmt oder bloß vergeiſtigt. Dann iſt es in der katholiſchen Kirche, wenn auch manche der Alten (Orig. Bas. die πνευματικὴ ἐπιδημία — Auguſtin drückt ſich unbeſtimmt aus, ſcheint aber res und sacramentum zu unterſcheiden — die res iſt ihm die wirkliche Gottesvereinigung im Schauen) anders meinen, die herrſchende Anſicht geblieben und der

Widerſpruch großentheils nur von Feinden der orthodoxen Lehre von der Euchariſtie ausgegangen. Mit einigem Grunde könnte man etwa nur zwei Einwürfe machen. a. Daß im erſten Theile Chriſtus doch offenbar nur eine geiſtige Vereinigung meine; wenn alſo dort βρῶσις, ἄρτος u. ſ. w. bildlich zu nehmen ſind, warum denn hier die ähnlichen Ausdrücke nicht? — Aber ſie ſind hier viel beſtimmter, und dann beſteht allerdings ein weſentlicher Zuſammenhang zwiſchen der geiſtigen und ſakramentalen Vereinigung; letztere iſt nur die beſtimmte Form und Realiſirung der erſteren. b. Wie denn Chriſtus ein Jahr vor Einſetzung der Euchariſtie auf eine Weiſe davon redete, die unmöglich verſtanden werden konnte, und das zu Menſchen, die für eine ſo hohe Offenbarung durchaus nicht vorbereitet waren? — Aber im idealen Sinne konnten ſie Chriſtum wohl verſtehen, und was die reale Vereinigung betrifft, wenigſtens Hohes ahnen und erwarten — wenn ihr Herz vorbereitet war. Auch die Jünger verſtanden Ihn ſicherlich nicht vollends, aber doch waren es ihnen „Worte des ewigen Lebens.“ Aus der Pflanze und Blüthe läßt ſich die Frucht, wenn nicht erkennen, doch erwarten. Endlich ſollte es, gerade wie ſo manche andere Ausſprüche des Herrn, eine Kriſis, eine Glaubensprobe auf Leben und Tod ſein. Vergl. oben 2, 19. unten 8, 58. u. A. Wer den Glauben im Herzen trägt, der fühlt ſich gehoben, der Ungläubige wird verhärtet — es iſt eine Medizin, die Hilfe oder Tod zur Folge hat.

v. 48—51. Anfangs bringt nun Chriſtus eine kurze Recapitulation der bisher ausgeſprochenen Hauptwahrheiten. Der beſtimmte Hauptſatz iſt: „Ich bin das Brod des Lebens.“ Dieß erklärt Er nun mit ihrem Ideal, dem Manna. „Eure Väter haben in der Wüſte das Manna gegeſſen und ſind geſtorben.“ Das iſt der faktiſche Beweis, daß es kein Lebensbrod geweſen ſei. Von Seinem Brod aber ſpricht Er: „Das iſt das Brod, das vom Himmel kommt, damit, wer davon ißt, nicht ſterbe.“ Endlich faßt Er die ganze bisherige Offenbarung, die gleichſam nur tropfenweiſe gegeben wurde, zuſammen und ſpricht ſie auf das klarſte und beſtimmteſte aus: „Ich bin das lebendige Brod, das vom Himmel gekommen iſt;“ d. h. ſeine Perſönlichkeit, wie ſie ja in hiſtoriſcher Wirklichkeit leibt und lebt, iſt jene lebenskräftige Nahrung. Die Wirkung iſt: „Wenn Jemand von dieſem Brode ißt, ſo wird er in Ewigkeit leben.“ Es iſt hier natürlich der höchſte meta-

physische Begriff des Lebens, das unsterbliche Dasein und die selige Vollendung des ganzen Menschen in Gott, für die es wohl eine Entwickelung, aber keinen Tod gibt. — Obwohl Christus hier in den bestimmtesten Ausdrücken spricht und sogar schon den Ausdruck „essen" braucht, ist Er doch bisher über die ideale Vereinigung mit seiner Persönlichkeit nicht hinausgegangen. Aber die Entwickelung ist jetzt auf dem Punkte, wo Er zu dem realen oder sakramentalen Genuß übergeht. In der Offenbarung bleibt es nämlich nirgends bei bloßen abstrakten Ideen, sondern alles ringt nach concreter, persönlicher und individueller Wirklichkeit. So ist die liebevolle Herablassung Gottes keine bloße Idee, sondern sie wurde realisirt in der Menschwerdung. Ebenso bleibt die Erhebung des Menschen zur Gottesgemeinschaft keine bloße Idee, sondern es wird ein realer Gottesgenuß durch Jesus Christus, und die noch verhüllte Vollziehung desselben ist die sakramentale Vereinigung in der Eucharistie. Wie ein Christenthum ohne die Menschwerdung des Sohnes Gottes ein leerer Schein, ein Unding ist, so ist's auch ein Christenthum ohne die wesenhafte Selbstmittheilung Jesu Christi in der Eucharistie. Deßwegen fährt Christus weiter fort: „Und das Brod, das ich euch geben werde, ist mein Fleisch, das ich geben werde für das Leben der Welt." So lange von der Mittheilung des Himmelbrodes im allgemeinen und bloß geistigen Sinne die Rede war, war der Vater der Geber (v. 32); da aber nun von der wirklichen Dargabe oder Reichung dieses Brodes die Rede ist, erscheint Christus als der Geber. Es ist hier, wie mit dem Erlösungswerke überhaupt; im ursprünglichen und idealen Sinne gibt der Vater den Sohn dar (pro nobis omnibus tradidit Illum. Rom. 8, 32.), der Sohn aber verwirklicht diese Dargabe, indem Er sich selbst hingibt (tradidit semetipsum; obtulit semetipsum. Gal. 2, 20.; Hebr. 9, 14.). So gibt uns auch im geistigen Sinne der Vater den Sohn zur Speise als Inbegriff alles Lebens; im realen Sinne aber gibt Christus sich selbst uns hin oder geht in uns ein. Diese Gabe ist auch erst zukünftig, Christus verheißt sie hier nur, die Verwirklichung geschieht erst ein Jahr darnach. — Er erklärt das Wesen dieses Brodes: „dieß ist mein Fleisch, das ich geben werde für das Leben der Welt." „Fleisch" ist ganz im wörtlichen Sinne zu nehmen, als das Wesentliche vom Leibe Christi. Aber freilich ist es nicht im rohen empirischen Sinne zu verstehen,

nämlich im Sinne eines natürlichen Lebensmittels; es iſt nämlich der lebendige Leib des Herrn, der mit ſeinem Geiſte und mit ſeiner Gottheit vereinigt als eine übernatürliche Nahrung in uns eingeht und unſere ganze Natur göttlich umſchafft. Dieſes ſein Fleiſch, verheißt Er, werde Er hingeben für das Leben der Welt. Das „Geben" kann ſeinen Opfertod bedeuten, oder ſein Hingeben im Sakramente; wahrſcheinlich wohl beides. Denn gerade dadurch, daß Er ſich ſeinem Vater zum Opfer hingibt, wird Er für die ganze Menſchheit zum Lebensquell und zur Speiſe. Chriſtus hat in den Einſetzungsworten (beſ. bei Luk. und I. Cor. 11.) ſelbſt beide Seiten ausdrücklich genannt.

v. 52. Die Juden anworten mit heftigem Widerſpruch (ἐμάχοντο): „Wie kann Der uns ſein Fleiſch zu eſſen geben?" Es liegt etwas dünkelhaft Widerwilliges darin. Ein Zweifel oder Irrthum an und für ſich wäre ihnen bei ſo unerhörter Offenbarung wohl verzeihlich geweſen; aber ſie nehmen es beſtimmt im kraß-natürlichen und empiriſchen Sinne und finden nur Unſinn und Unmöglichkeit darin und nehmen Anſtoß.

v. 53. Chriſtus bleibt nicht nur bei dem Geſagten, ſondern ſagt es ihnen mit heiliger Verſicherung nur noch deutlicher und eindringlicher: „Wahrlich, wahrlich ich ſage euch: wenn ihr das Fleiſch des Menſchenſohnes nicht eſſet und ſein Blut nicht trinket, ſo habet ihr das Leben nicht in euch." Er berührt ihren Irrthum nicht, weil er nur ein theilweiſer iſt und weil es ſich nicht um das Verſtehen, ſondern um das Glauben handelt, dem dann näheres Verſtändniß von ſelbſt folgt. Er nennt ſich „Menſchenſohn," weil ſeine menſchliche Natur das Medium iſt, in welchem ſeine Vereinigung mit den Menſchen und die Vereinigung der Menſchen mit Ihm vollzogen wird; und von der menſchlichen Natur in Ihm iſt es wieder die leibliche Seite, welche zunächſt ſich mittheilt und ergriffen werden kann, aber verſteht ſich, als Trägerin des Geiſtigen und Göttlichen in Ihm. Seine Leiblichkeit aber nennt Er nach den beiden Hauptbeſtandtheilen: Fleiſch und Blut. Das Fleiſch drückt an und für ſich den mehr materiellen Beſtandtheil des lebendigen Leibes aus, das Blut den mehr pſychiſchen; denn das bekannte Axiom des ganzen Opferkultes lautete: Anima carnis in sanguine est. Levit. 17, 11. Alſo iſt der Ausſpruch Chriſti: das Inſichhaben des

Lebens ſei unmöglich, ohne Aufnahme des wirklichen Leibes des Menſchenſohnes; ἐν ἑαυτῷ ἔχειν innerlich, habituell.

v. 54. Daſſelbe ſagt Er nun poſitiv: „Wer mein Fleiſch ißt und mein Blut trinkt, hat das ewige Leben.“ Ja es iſt hier noch der beſtimmtere Ausdruck; denn τρώγω wird noch beſtimmter als φάγω nur vom wirklichen leiblichen Genuß gebraucht. Chriſtus ſetzt noch bei: „Und ich werde ihn aufwecken am jüngſten Tage.“ Dieß zeigt, wie dieſes Leben zu nehmen iſt; es kann durchaus nicht an ein Präſerviren vor dem zeitlichen Tode gedacht werden — der tritt ein wie bei Allen; aber es iſt ein Unterpfand der einſtigen Verklärung zum ewigen Leben.

v. 55 begründet den vorhergehenden Satz und erklärt den Zuſammenhang zwiſchen dem Fleiſch und Blut Chriſti und dem ewigen Leben. „Denn mein Fleiſch iſt wahrhaft Speiſe, und mein Blut iſt wahrhaft ein Trank.“ Gilt die Lesart ἀληθής, ſo heißt es: wahre Speiſe, zuverläſſige Speiſe, gegen die, welche es nur ſcheinbar iſt; heißt es ἀληθῶς, ſo verſichert Er, daß ſein Fleiſch und Blut in Wirklichkeit den Charakter von Speiſe und Trank an ſich trage, mithin geeignet ſei, das Leben zu erhalten und zu erhöhen.

v. 56. Chriſtus geht nun weiter und erklärt nicht bloß daß, ſondern auch wie dieſer Genuß das Leben wirke. „Wer mein Fleiſch ißt und mein Blut trinkt, bleibt in mir und ich in ihm.“ Mit andern Worten: Der Genießende tritt mit Chriſtus in die engſte Lebensgemeinſchaft, und zwar nicht bloß vorübergehend, ſondern ſtätig dauernd. Dieß drückt Chriſtus doppelt aus: er bleibt in Chriſto, und Chriſtus in ihm; d. h. ſein eigenes bloß natürliches und ſinnliches und ſündhaftes Daſein wird gänzlich aufgehoben, er wird in Chriſtum gleichſam übergepflanzt, ſo daß er mit ſeinem ganzen Sein, Denken und Leben in Chriſto wurzelt; ja nicht bloß das, Chriſtus ſelbſt lebt und wirkt dauernd in ihm, ſo daß nun wahrhaft göttliches und ewiges Leben ihn durchſtrömt und alles dieſen übernatürlichen, ewigen Charakter trägt.

v. 57. Der vorherige V. enthält die innige Vereinigung mit Chriſtus, die durch die Euchariſtie gewirkt wird; hier iſt nun ausdrücklich ergänzt, wie aus dieſer Vereinigung ein ſo hohes Leben komme. Die Ueberſchwänglichkeit dieſes Lebens erläutert Chriſtus ſelbſt durch die höchſte Analogie, die ſich denken läßt, durch die Lebensbeziehung zwiſchen dem Vater und Ihm ſelbſt. „Wie mich der lebendige Vater geſendet

hat und ich lebe durch den Vater," das ist die Beziehung des Vaters zu Ihm und die seine zum Vater. Es heißt: der lebendige Vater, weil Er hier in der That als der letzte Ursprung alles Lebens erscheint. Seine Beziehung zum Sohn ist an sich eine doppelte: daß Er den Sohn (von Ewigkeit — Wesenstrinität) gezeugt, und daß Er Ihn (in der Zeit — Offenbarungstrinität) gesendet hat — letzteres ist nur ein Abbild des erstern. Es liegt in dieser Sendung, daß der Vater Ihm Vollmacht und Bestimmung zum Erlösungswerke gegeben. Daraus ist dann sein Verhältniß zum Vater, daß Er durch Ihn lebt, klar; Er schöpft sein ganzes unaussprechlich hohes Dasein und die Fülle aller Kraft und alles Segens in der Ewigkeit und in der Zeit aus dem Leben des Vaters. — Aehnlich diesem Leben „wird, wer mich ißt, leben durch mich." Es ist hier sicherlich vom sakramentalen Genusse die Rede (das fordert der Zusammenhang), aber vielleicht nicht von diesem allein, weil statt Fleisch und Blut geradezu με steht, also vielleicht vom doppelten Genuß, im Glauben und im Sakramente zumal — wie ja in der That beide vereinigt sein müssen, um die volle und rechte Wirkung zu erzeugen. Diese ist „Leben durch Christus." Da aber, wie eben gezeigt, Christi Leben vom Vater kommt, so schöpft auch der Genießende unmittelbar aus demselben Strome des unergründlichen göttlichen Lebens. Wer mag das ausdenken!

v. 58. Schluß des Vortrags. Christus faßt noch einmal die Summe seines Vortrags zusammen. Gegenstand: „das ist das Brod, das vom Himmel gekommen." Seine Wirkung mit Hinweisung auf ihr fleischliches Verlangen nach dem Manna: „nicht wie eure Väter gegessen haben und gestorben sind" (ist dieß Brod), sondern „ewiges Leben." So sind am Schlusse wieder beide Weisen des Christusgenusses vereinigt.

Endlich wird uns noch die Wirkung der Rede Jesu berichtet. v. 60—72. Die Wirkung auf die Juden überhaupt wird nicht erwähnt, sie läßt sich aber aus der vorhergehenden Stimmung und aus der Wirkung auf die Jünger gar wohl errathen. Für viele aus diesen war die Rede ärgerlich, und das Beharren Christi dabei treibt sie von Ihm fort (— 67). Für die Getreuen aber war es eine tiefere, gnadenvolle Einweihung und sie schließen sich noch inniger an Ihn (68 ff.).

Alſo iſt dieſe Rede des Herrn mit ihren Umſtänden in der That eine Kriſis zum Tode oder zum Leben.

v. 59. 60. Der Evangeliſt gibt nachträglich noch den Ort an, wo dieſe Rede geſprochen worden: die Synagoge zu Kaphernaum. Es ſoll vielleicht durch dieſen Beiſatz angedeutet werden, daß der folgende Abfall noch unverantwortlicher war. Denn Kaphernaum war ja ſeine zweite Heimath, und dieſe Synagoge der Schauplatz ſo vieler göttlicher Reden und Handlungen, und Er zählte in der That hier viele Jünger. Das ſind aber Jünger im weitern Sinne, ſolche, die Ihn wohl hörten und begleiteten, aber doch noch zu einer gläubigen und innigen Anhänglichkeit nicht gelangt waren. Viele alſo aus dieſen, die dieſe Rede vernommen hatten, ſagten: „Das iſt eine harte Rede und wer kann ſie hören?“ Σκληρὸς kann vom ſchwierigen Verſtändniß oder vom unverdaulichen, abſtoßenden Inhalt gemeint ſein. Der Beiſatz: und wer kann ſie anhören? läßt eher den letztern Sinn vermuthen. Sie nahmen alles nur in grobmateriellem Sinne, und anſtatt ſich angezogen und geiſtig erquickt zu fühlen, empfinden ſie nur Verhärtung und Widerwillen; der Unglaube hat daran nur Mißgeſchmack und kann nichts anderes haben.

v. 61. 62. Sie hatten das allerdings nur in Geheim geflüſtert, aber der Herr durchſchaute ihre Geſinnung und ſtellt ihnen die Frage: „Das ärgert euch?“ Das erklärt uns den Sinn ihres Murrens — es war kein bloßes Nichtverſtehen oder Mißverſtehen, ſondern Aergernißnehmen, d. i. geiſtiger Anſtoß und Willensentfremdung von Ihm. Hatte Er nun in der That eigentlich nicht etwas völlig Unerhörtes und Wunderbares geſagt und hatte bloß eine ſeltſame Einkleidung den Anſtoß erregt — kurz, war das Geſagte über den Genuß ſeines Leibes und Blutes nichts als bildlicher Ausdruck: ſo war Ihm jetzt Gelegenheit gegeben das Anſtößige wegzunehmen und ſo die Geärgerten zu verſöhnen — ja Er mußte das. Allein ſeine Antwort oder vielmehr Gegenfrage beweiſt, wie ernſt und wirklich das Geſagte gemeint ſei. Er fragt nämlich: „Wenn ihr alſo den Menſchenſohn aufſteigen ſehet, wo Er früher war?“ man ergänze: wie dann? wird euch das nicht noch mehr oder doch eben ſo unbegreiflich und ärgerlich vorkommen? Er bezieht ſich hier auf etwas Zukünftiges, was für ſie noch wunderbarer ſein wird; ähnlich wie Er zu Nathanael ſprach: Majus his

videbis etc., und zu Nikodemus: Quomodo, si dixero coelestia, credetis? und bei manchen anderen Gelegenheiten. Uebrigens steht das Hinaufsteigen des Menschensohnes in seine ehemalige Heimath, d. h. seine Himmelfahrt, mit der Eucharistie in deutlichem Zusammenhange. Denn das Wunder der Eucharistie besteht darin, daß Er das Brod ist, daß vom Himmel gekommen, und sich in seinem Fleisch und Blut, d. h. in seiner gottmenschlichen Leiblichkeit den Menschen mittheilt. Das Wunder der Himmelfahrt aber besteht darin, daß der Menschensohn, d. h. Er, ein wirklicher leibhafter Mensch, in den Himmel, in das geistige Jenseits, in die Welt Gottes emporsteigt. Beides: das Herabsteigen Gottes, um unter den Menschen zu sein und zu bleiben, und das Hinaufsteigen des Menschen, um bei Gott und mit Gott vereinigt zu bleiben, ist gleich begreiflich und unbegreiflich, ja das Letztere fast noch wunderbarer. Dieß Letztere aber werden sie mit leibhaftigen Augen sehen, wenigstens Viele von ihnen, und Alle auf unzweifelhafte Weise innewerden. Sie müssen sich also an dem Letzteren noch mehr ärgern, oder auch das Erstere glaublich finden.

v. 63. Er rügt nun die krasse, geistlose Auffassung seiner Worte. „Der Geist ist das Lebendigmachende; das Fleisch ist zu nichts nütze." Das will etwa nicht sagen, daß man das, was Er über sein Fleisch sagte, nicht im wörtlichen Sinne nehmen dürfe; Er sagte nicht: mein Fleisch, sondern das Fleisch ist zu nichts nütze. Fleisch und Geist aber stehen sich im Johann. Sprachgebrauch entgegen als das niedere und höhere Lebensprinzip, als die materielle und himmlische Lebenssphäre (z. B. 3, 6.). Der Geist ist das innerliche, ewige, göttliche Prinzip; er macht lebendig, da er das wahre Wesen des Menschen unmittelbar berührt, anregt und mit übernatürlichem Leben und Streben erfüllt; das Fleisch aber ist zu nichts nütze, da alles bloß Aeußerliche, Sinnliche und Vergängliche auch nur das Niedere im Menschen berührt und auch nichts Unvergängliches zu pflanzen vermag. Der Satz gilt ganz allgemein, mag nun Jemand etwas Fleischliches bringen oder das Höhere bloß sinnlich und fleischlich auffassen. Christus sagt also damit, daß Er mit der Verheißung vom Lebensbrode durchaus nichts bloß Materielles meinen könne; und daß sie mit dem bloß materiellen Verständnisse ein Unding ergreifen. Er sagt noch ausdrücklich: „Meine Worte, die ich zu euch rede, sind Geist und Leben." Er meint zunächst

dieſe gegenwärtige Offenbarung, die Geiſt iſt, weil ſie aus der Tiefe göttlicher Wahrheit und Gnade hervorſtrömt und nichts für das bloß niedere Leben des Menſchen enthält, ſondern übernatürliche Wahrheit und Gnade für den innern, geiſtigen Menſchen. Eben weil göttlich, iſt ſie nicht bloß geeignet wahres Leben zu erzeugen, ſondern iſt ſelbſt ein Quell und Inbegriff von Licht, Kraft und Seligkeit — iſt Leben.

v. 64. Er deckt nun die wahre Urſache ihres groben Mißverſtändniſſes auf. Nicht in Ihm und ſeinen Worten und der Offenbarung ſelbſt liegt die Schuld, ſondern „es ſind Einige unter euch, die nicht glauben.“ Der Unglaube verblendet ſie, der Glaube würde ihnen auch das Unerhörte und Unmöglichſcheinende zugänglich machen. Dieſen Ausſpruch des Herrn erklärt der Evangeliſt aus der Allwiſſenheit: „Denn Jeſus wußte von Anfang, wer die Ungläubigen ſind und wer der iſt, der Ihn verrathen würde.“ Sie brauchten alſo ihren Unglauben nicht erſt kund zu geben, Er ſah in die Zukunft und in ihr Herz. Er ſtieß ſie aber deſſenungeachtet nicht von ſich, machte ſie vielmehr auf ihren Zuſtand aufmerkſam, nennt aber Keinen, auch nicht den ſchwarzen Verräther.

v. 65. Neben dieſer ſubjektiven Urſache gibt es noch eine objektive: der Mangel an Gnade. Chriſtus hat ſchon oben auf das Bedenkliche dieſes Zuſtandes aufmerkſam gemacht und hat dieſe Ungläubigen damit gemeint. Darauf (auf v. 44) bezieht Er ſich nun zurück: „Deßwegen ſagte ich euch, Niemand könne zu mir kommen, außer es ſei ihm von meinem Vater gegeben.“ Deßwegen, will Er ſagen, weil ich euren Unglauben kenne, habe ich ſchon gewarnet, daß ihr auf die tiefſte und ſehr ernſte Urſache deſſelben wohl achten möget. Es iſt dieß ein neuer Antrieb, über die Sache nicht leicht wegzuſchlüpfen, ſondern die Urſache dieſes geiſtigen Todes aufzuſuchen und zu entfernen.

v. 66. Sie fühlen ſich dadurch nicht ermuntert oder erſchüttert, ſondern „traten von Ihm zurück und wandelten nicht mehr mit Ihm.“ Jeſus ließ ſie gehen — Er hatte offenbar dieſe Probe ihres Glaubens und ihrer geiſtigen Empfänglichkeit vorſätzlich angeſtellt; daß ſie dieſelbe ſo ſchlecht beſtanden, haben ſie ſich ſelbſt zuzuſchreiben. Qui habet, dabitur ei etc. — Nachdem die Wirkung ſeiner Rede auf die Vielen entſchieden iſt, wendet Er ſich an die Seinen. Sie haben den Eindruck ſo gut empfunden wie jene, und der Herr ſieht die

Wirkung in ihrem Innern im Allgemeinen auf gutem Wege, jedoch noch nicht völlig entſchieden. Er läßt ſie nun nicht auf halbem Wege ſtehen, ſondern drängt ſie zu bewußter, entſchiedener Ausſprache. Sie iſt bei eilf von ihnen ein kindliches Glaubensbekenntniß, bei Einem aber der entſchiedenſte, boshafteſte Unglaube unter dem Gewande der Heuchelei.

v. 67. Die Zwölf hatten den Abfall der andern geſehen und waren deſſenungeachtet geblieben. Da richtet Er an ſie die Frage: „Wollt auch ihr gehen?“ Er will ſie alſo nicht bloß durch keine beſondern Künſte zurückhalten, ſondern ſtellt es ihnen ganz frei dem Beiſpiele der Vielen zu folgen; ja Er ſcheint ſie dazu ſelbſt zu veranlaſſen. Die Frage hat natürlich nicht die Abſicht, ſich von ihrer Stimmung erſt zu unterrichten, ſondern iſt eine Frage der Prüfung und Anregung, bei den Einen das unbeſtimmte Gefühl, welches ſie zurückgehalten, zum klaren Ausſpruch zu bringen, bei dem Glaubensloſen aber die wirkliche Trennung herbeizuführen.

v. 68. Petrus führt das Wort, nicht bloß für ſich, ſondern im Namen Aller, und legt ein rührendes Bekenntniß liebender Anhänglichkeit ab. „Herr, zu wem ſollen wir gehen? Du haſt Worte ewigen Lebens!“ Die Frage: ad quem ibimus? drückt auf das deutlichſte das Gefühl der eigenen Bedürftigkeit aus, und wie leer ihnen die ganze Welt iſt, außer Ihm dieſer Bedürftigkeit zu genügen. Das andere Wort: Du haſt Worte des ewigen Lebens, ſagt, wie unendlich ſie ſich bei Ihm erquickt und befriedigt finden. Nicht bloß die eben vorgetragene Lehre iſt ihnen unendlich tröſtlich, ſondern die Lehre Jeſu überhaupt iſt ihnen eine Quelle des Lichtes und der Seligkeit, daß ſie nichts Beſſeres zu erſehnen wiſſen.

v. 69. Dieſem Bekenntniſſe der Liebe fügt er ein eben ſo entſchiedenes Bekenntniß des Glaubens bei: „Und wir haben geglaubt und erkannt, daß Du der Meſſias biſt.“ Der Glaube iſt alſo nicht erſt heute in ihnen erwacht, ſondern iſt ſchon begründet; auch iſt es kein blinder, ſondern ein bewußter, erleuchteter Glaube, der auf Erkenntniß beruht. Der Inhalt des Glaubensbekenntniſſes nach der gewöhnlichen Lesart iſt: „Du biſt Chriſtus, der Sohn des lebendigen Gottes.“ Allein äußere und innere Gründe beweiſen, daß die andere

Lesart: ὁ ἅγιος τοῦ Θεοῦ die echte ist. Denn einmal haben sie bedeutende Codices; dann finden wir das nämliche Bekenntniß: Christus Filius Dei vivi viel später ausgesprochen (Matth. 16, 16) und Christus preist dort den Petrus als über eine völlig neue, übernatürliche Erkenntniß glücklich — wie konnte Er aber das, wenn dasselbe Bekenntniß schon lange abgelegt war? Die neuere Lesart ist also vielleicht Correktion aus Matth. 16, 16. „Sanctus Dei“ ist allerdings auch ein Christusbekenntniß (Mark. 5. Luk. 4), aber doch ein weniger bestimmtes, als „Filius Dei vivi.“ Es bezeichnet Christum als den auserwählten Einzigen aus dem Menschengeschlechte, an dem Gott sein Wohlgefallen hat und durch den Er Heil und Gnade den Menschen zutheilt (vergl. das קֹדֶשׁ לַיהוָה auf dem Stirnblatte des Hohenpriesters). Es ist also wohl eine gute Vorbereitung auf jenes spätere Bekenntniß, steht aber doch nicht gleich hoch mit ihm.

v. 70. 71. Christus ist in Bezug auf eilf seiner Jünger mit diesem Bekenntnisse zufrieden und im Stillen erfreut — aber desto mehr betrübt über Einen aus ihnen, der es nur heuchlerisch von sich gelten läßt, aber an sich ganz anderer Gesinnung ist. Er spricht: „Habe ich nicht euch, die zwölf, auserwählt? und aus euch ist Einer ein Teufel.“ Er will sagen: Es ist wohl billig, daß ihr solchen Glauben und solche Liebe zu mir traget, da ich euch eine so hohe Gnade erwiesen habe, wie sie im Apostelberufe liegt; aber es ist auch unter euch Einer, den nicht nur meine Lehre und diese höchste Gnade wie die Andern gleichgültig gelassen hat, sondern der mit einem teuflischbösen Herzen mein und der Sache Gottes ärgster Feind ist. Διάβολος mit „Widersacher“ geben, heißt verflachen. Wenn Christus den Petrus, da er Versuchliches spricht, Satan heißt (Matth. 16.), warum soll Er den Judas nicht diabolus nennen können? Judas heißt Isch-Kariоth vermuthlich von seiner Heimath. Er scheint der einzige Judäer unter den Zwölf gewesen zu sein. — Christus will offenbar auch jetzt noch auf den Judas einwirken. Vermochte bisher die Liebe nichts, so beginnt Er jetzt mit Ernst und fährt damit fort bis an's Ende; der ungläubige Heuchler aber bleibt. Eine müßige Frage ist, wie denn Christus den Judas in seiner Nähe dulden, ja ihm solche Gnaden erweisen konnte, wovon Er doch voraussah, daß sie ihn strafbarer machen würden. Das heißt mit andern Worten, Gott soll minder gut sein, damit die

lenſchen minder böſe ſeien. Das iſt ein großes Abſurdum, wenn das ute Weltzweck, der Menſch dazu beſtimmt und ſeine Ausübung ihm glich iſt.

Dritter Abſchnitt.

Chriſtus im dialektiſchen Kampf und Widerſpruch.

Kap. VII.—X.

Im vorhergegangenen Abſchnitte hat Chriſtus in Samaria, Jeruem und Galiläa offen als den Meſſias ſich angekündigt und hat den halt ſeiner Sendung — Mittheilung des übernatürlichen Lebens — s deutlichſte dargelegt. Unbefangenen Glauben hat Er nur in Saria gefunden (Kap. 4.), während ſeine Offenbarung an der zelochen Erſtarrung der Judäer und an dem fleiſchlichen Sinne der Galer großentheils ſcheiterte. Ja der Gegenſatz hat ſich im Stillen bes ſo weit entwickelt, daß ſie Ihm nach dem Leben ſtrebten. Eigent Neues hat der Heiland ſomit nicht mehr zu offenbaren. Aber auf einen Seite hat Er das, was Ihn und ſeine Sendung betrifft, m Volke und den Gegnern mit allen ſeinen Folgen eindringlicher an s Herz zu legen; andererſeits wird der Widerſpruch bewußter und tſchiedener. Beides ſehen wir in den folgenden Reden Chriſti zu ruſalem, die großentheils Streitreden ſind. Sie wurden bei hreren Feſtverſammlungen und in der Zwiſchenzeit gehalten; z. B. Laubhütten-, Enkänienfeſte ꝛc. Ihr Reſultat iſt die entſchiedenſte rblendung ſeiner Gegner und die nahe Ausſicht auf ſeinen Tod, er auch auf ſeinen Sieg über alle Gegenbeſtrebungen. Es laſſen ſich dieſen Reden nach den vorherrſchenden Intereſſen und den Hauptrſtellungen drei Hauptſtücke unterſcheiden:

1. Chriſtus der Lehrer und Prophet (7.—8, 11);
2. Chriſtus das Licht der Welt (8, 12—10.);
3. Chriſtus der gute Hirt (10.). Die Reden haben meiſtens einen geſchichtlichen Rahmen.

1. Christus der Lehrer und Prophet.

Es sind Scenen und Reden an dem Laubhüttenfeste. Die Hauptfrage ist die: Ist Er der Lehrer der Wahrheit? Ist Er der verheißene Prophet? Die eindringlichen Versicherungen und Beweise Christi, die verschiedenen Meinungen und Schwankungen zwischen Glauben und Unglauben, die Widersprüche seiner Gegner bilden den Inhalt. Das Stück hat a) eine Einleitung zur Festreise (7, 1—13), b) die Reden und Gegenreden am Feste (—39), c) die Stimmung der Menge (—44), d) die Stimmung des Synedriums (— 53), e) endlich die Geschichte von der Ehebrecherin, eigentlich ein Zwischenstück, das aber vermöge seines Grundgedankens gar wohl mit den vorausgehenden Reden zusammenhängt.

a. Antecedentia oder Einleitung (—13).

Die Einleitung zeigt uns anschaulich die Stellung Christi zu seiner Umgebung. Gleichgültigkeit ist nirgends mehr, aber auch kein rechter Glaube; entweder Schwanken, oder eine feindselige Gesinnung.

v. 1. Der Evangelist geht über eine lange, ereignißreiche Zeit mit der kurzen Bemerkung hinweg: „Darnach ging Jesus in Galiläa herum.“ Er gibt auch den Grund an: weil ja Judäa der Hauptort seines Wirkungskreises sein sollte, um so mehr, da bei seinem vorher erzählten Wunder Pascha in der Nähe war. „Denn Er wollte nicht in Judäa wandeln, weil sie Ihn zu tödten suchten.“ Es war also an keine gesegnete Wirksamkeit zu denken, und noch war seine Aufgabe nicht vollbracht; daher wählte Er das natürliche Mittel und zog sich zurück.

v. 2.—5. Nun war wieder ein Zeitpunkt nahe, an welchem das öffentliche Auftreten Jesu um so natürlicher schien: das Laubhüttenfest. Es war dieß das Dank- und Ruhefest Israels, an welchem sie für den Segen der Heimath und der Jahresernte dankten — an Fröhlichkeit und Pomp so zu sagen das Hauptfest des Volkes. Da forderten Ihn denn seine Brüder, d. h. seine Vettern, auf, von Galiläa weg und nach Judäa zu gehen, „damit auch seine Jünger die Werke sehen, die Er vollbringe.“ Unter diesen Jüngern versteht man gewöhnlich seine Anhänger in Judäa, allein man kann auch die Jünger überhaupt verstehen; denn diese waren überall zerstreut und konnten demnach nicht

überall Zeugen ſeiner Thaten ſein, die Er im Stillen vollbrachte; wohl aber in Jeruſalem, wo ſie dem Geſetze gemäß von allen Seiten ſich ſammelten. Als Grund geben ſie an, daß ja ſein gegenwärtiges Wirken nicht im Einklang ſtehe mit ſeinen Abſichten: „Denn Niemand thut etwas im Verborgenen und ſucht dabei (idem ipse) in der Oeffentlichkeit zu ſein.“ *Παῤῥησία* iſt eigentlich die Offenheit im Reden, nebenbei aber die Offenheit überhaupt, die Offenkundigkeit. Sie meinen damit ſeine Anerkennung als Meſſias, aber jedenfalls nicht die Anerkennung in ſtillem Glauben, ſondern Glanz und Aufſehen. Sein jetziges Wirken aber ſcheint ihnen ein Wirken im Dunkeln. Daher ſetzen ſie noch bei: „Wenn du ſolches thuſt, ſo zeige dich der Welt.“ Darin liegt nicht eine Bezweiflung ſeiner Wunder, ſondern der Tadel, daß Er's nicht am rechten Orte thue; die Welt ſollte ſein Zeuge ſein. Der Evangeliſt erklärt dieſen Ausſpruch aus ihrer Geſinnung: „denn auch ſeine Brüder glaubten nicht an Ihn.“ Dieſe Bemerkung und ihr Benehmen zeigt uns deutlich den Zuſtand ihres Innern. Es iſt gerade kein abſoluter Unglaube; denn wie könnten ſie Ihn ſonſt drängen, ſeinen Wunderthaten mehr Oeffentlichkeit zu geben? Aber es iſt ein Halbglaube. Denn einmal zeugt ſchon das von einer großen Mangelhaftigkeit, daß ſie den Glauben bloß von Wundern abhängig machen; dann iſt es mehr Glanz und Aufſehen, was ſie ſuchen, ja Chriſto ſelbſt zuſchreiben, als die wahre Erlöſung. Damit fällt auch ſo ziemlich das Bedenken, daß dieſe Brüder d. h. Anverwandten Chriſti nicht unter ſeinen Jüngern ſein konnten. Alle waren in der That nicht unter den Apoſteln und ihr Glaube fehlte nicht ganz, war aber durchaus nicht gehörig.

v. 6—8. Jeſus antwortet ihnen, indem Er ſeinen Standpunkt von dem ihrigen, auf dem ſie Ihn beurtheilen, ſtrenge ſcheidet. „Meine Zeit“, ſpricht Er, „iſt noch nicht da, die eure aber iſt immer gelegen.“ Er ſagt damit, wie ſein Thun und Laſſen nicht von menſchlichem Wollen und Meinen abhänge, ſondern höheren Zwecken diene und vom göttlichen Willen geleitet werde. *Καιρὸς* iſt das, was Er ſonſt „*ἡ ὥρα μου*“ nennt, der beſtimmte Moment ſeines Wirkens oder Leidens. Bei ihnen aber iſt keine ſo unmittelbare göttliche Lenkung, daher ein größerer Spielraum der eigenen Wahl. — Dann bringt Er ihre beiderſeitige Stellung zu der Welt. Sie haben von der Feindſchaft der Welt nichts zu befürchten, weil ſie ſelber nur im allgemeinen Strome mitſchwimmen;

„mich aber haßt ſie, weil ich Zeugniß gebe, daß ihre Werke ſchlecht ſind.“ Der Grund alſo, warum Er nicht Glaube und Anerkennung findet, liegt nicht in ſeiner Verborgenheit, ſondern darin, daß ſein ganzes Thun und Laſſen eine laute Anklage der Welt iſt. Darum ermahnt Er ſie weiter, nur zum Feſte hinaufzugehen; Er gehe zu dieſem Feſte nicht hinauf, weil ſeine Zeit noch nicht da ſei. Er ſagt dieſen ungeiſtig geſinnten Menſchen ſeine Abſichten nur halb, weil Er Erwartungen von ſolcher Art nicht befriedigen kann und will. Da Er ſpricht, ſeine Zeit ſei noch nicht da, läßt ſich ſeine Abſicht, ſpäter hinaufzugehen, einigermaßen errathen; darum iſt das Wort: „Ich gehe nicht zu dieſem Feſte“ theils eine Ungenauigkeit im Ausdruck (οὔπω iſt das erſtemal eher unecht), theils und noch mehr eine Weigerung, in ihrem Sinne zu dieſem Feſte zu erſcheinen und dabei aufzutreten.

v. 9. 10. So bleibt Er einſtweilen noch in Galiläa zurück und ging erſt ſpäter zum Feſte, und auch da nicht offen, ſondern wie im Verborgenen. Völlig verborgen nicht, denn einige ſeiner Jünger (jedenfalls Jakobus und Johannes) waren in ſeiner Begleitung, denn ohne Zweifel fällt dieſe Reiſe mit der bei Luk. 9, 51 gemeldeten zuſammen. Einige nehmen ὡς = ganz.

v. 11—13. Die Stimmung in Judäa, die Ihn erwartete, war gemiſcht und zweifelhaft. Die Juden d. h. die Vornehmern (vielleicht Synedriſten) fragten: Wo iſt Er? In dem ἐκεῖνος liegt, wie im lat. iste, etwas Verächtliches — ſie erwarten und haſſen Ihn zugleich. Unter den Schaaren aber war allerlei Gemurmel. Die Einen ſagten: Er iſt gut; d. h. kurz und populär: ſie finden an ſeinem Thun und Streben nur Lobenswerthes und Vortreffliches in Lehre und Leben. Andere widerſprachen und nannten Ihn einen Volksverführer. Aber die Juden hatten die öffentliche Meinung ſo unter ihrem Einfluſſe, daß Niemand es wagte Ihn öffentlich zu bekennen. So war nun eine Scene des Streitens und Schwankens nach allen Seiten vorbereitet.

b) Feſtreden des Herrn. v. 14—39.

Sie bilden kein ſtreng geordnetes Ganze, ſondern ſind mehr einzelne Ausſprüche, die ſich an gegebene Veranlaſſungen aus der Umgebung und den Zeitumſtänden anſchließen. Aber doch zieht ſich ein Grund-

gedanke hindurch — **Jesus ist der wahre von Gott gesandte Lehrer und Prophet.**

α) v. 14—24 ist der große Unterschied dieser Lehre und dieses Lehrers von den damaligen Lehrern der Schule hervorgehoben.

v. 14. 15. Das Fest der Laubhütten dauerte, wie die Hauptfeste der Juden überhaupt, eine Woche (vielleicht 8 T. s. Bähr). Es war bereits bis zur Mitte vorgerückt, als Jesus mitten unter die Wartenden trat und im Tempel Lehrvorträge hielt. Es war vermuthlich in den Außenhallen des Tempels, an dem gewöhnlichen Orte, wo die Rabbinen ihre Vorträge hielten. Johannes meldet uns nichts von dem Inhalte dieser Reden, sondern nur den Eindruck — „die Juden verwunderten sich" darüber; vermuthlich sowohl über seine Kühnheit, als über den Inhalt der Reden. Sie fragten: „Wie weiß Der die Wissenschaft, da er nicht gelernt hat?" *Τὰ γράμματα* ist die heil. Wissenschaft, die vorzüglich in der Schriftkenntniß bestand. Hiefür bestand wenigstens in späterer Zeit ein geordneter Lehrkurs, vermög dem einer, der öffentlich lehren wollte, einige Zeit bei einem Rabbi als Schüler (תַּלְמִיד) oder als Gehülfe (חָבֵר) gewesen sein mußte. Sie kennen nur ihre Schulweisheit, die menschlich in ihrem Gehalte, menschlich in ihrer Auktorität und menschlich-eitel in ihren Absichten war. In der Frage: quomodo scit etc. liegt etwas Verächtliches gegen diesen Unstudierten und ein Aerger über seine Anmaßung, ohne Schuldiplom als Lehrer aufzutreten.

v. 16. Christus legt nun den großen Unterschied seiner Lehre von der ihrigen in mehreren Punkten dar. Der erste ist ihr Ursprung: „Meine Lehre ist nicht mein, sondern Desjenigen, der mich gesandt hat." Er spricht als Mensch, von dem Standpunkte aus, von dem sie Ihn ansehen; da ist seine Lehre **nicht sein**, nicht das Erzeugniß seines Kopfes oder Ergebniß eigenen Lernens von den Menschen, sondern sie ist göttlich in ihrem Ursprung und göttlich in ihrer Auktorität, eigentlich **Wort Gottes**. Darin ist natürlich ihr göttlicher Tiefsinn und ihre Erhabenheit über alles Schulgeschwätz mit ausgesprochen.

v. 17. Jesus begegnet nun einem stillen Einwurf, den man Ihm machen konnte, und deutet auf den unumstößlichsten Beweis der Göttlichkeit seiner Lehre hin, nämlich auf die eigene Ueberzeugung, die Jeder durch aufrichtige Befolgung seiner Lehre an sich selber machen und erproben könne. Man konnte nämlich denken: Wenn seine Lehre göttlich

iſt, warum glauben ſo Wenige daran? Er ſpricht: „Wenn Jemand den Willen Desſelben thun will, ſo wird er zur Erkenntniß kommen über meine Lehre, ob ſie aus Gott iſt, oder ob ich aus mir ſelbſt rede.“ Seine Lehre iſt mithin durchaus nicht der Erkenntniß fremd oder entgegengeſetzt, ſondern gewährt ihr die innigſte Befriedigung. Aber während bei bloß menſchlicher Lehre der Verſtand urtheilt, kommt das Licht der göttlichen Lehre auch nur von Oben, und das ſcheint nur in ein lauteres Gemüth oder in ein ſolches, das einen innern Zug hat (ἕλξῃ) den göttlichen Willen zu vollbringen. Die menſchlichen Dinge muß man kennen, um ſie zu lieben, die göttlichen lieben, um ſie zu kennen, ſagt Pascal. Wenn dieß ſchon von der heil. Geſinnung des A. T. gilt, ſo gilt es um ſo mehr von der Heiligkeit der chriſtlichen Geſinnung. Ihr löſen ſich alle Räthſel in göttliche Klarheit auf, während der ſchärfſte Verſtand ohne Heiligkeit nur Dunkel findet. Es liegt auch ein indirekter Tadel ihres Seelenzuſtandes darin, wie Er 5, 42 sq. ihren Mangel an Liebe und ihre egoiſtiſche Ruhmſucht als Glaubenshinderniß darſtellt.

v. 18. Nun bringt Er einen Beweis aus dem Lehrer ſelbſt. Er ſtellt indirekt ſein Bild, als des wahren Lehrers, dem ihrigen gegenüber. „Wer aus ſich ſelbſt ſpricht, ſucht die eigene Ehre; wer aber die Ehre deſſen ſucht, der ihn geſandt hat, der iſt wahrhaft.“ Es iſt dieß aus dem Leben und der gewöhnlichen Erfahrung geſprochen. Weltweisheit und Menſchenlehre iſt in der Regel nur ein feiner Selbſtdienſt, ein glänzender Egoismus. Wer aber ſich ſelbſt vergißt, nichts für ſich ſucht, und will, ſondern ſich ſelbſt nur als den Diener des Höhern bekennt und beträgt, der iſt ein wahrer, echter Bote. Chriſtus ſetzt noch bei: „und Ungerechtigkeit iſt nicht in ihm“, weil Wahrhaftigkeit in der Rede und Lehre und innere Geradheit und Lauterkeit immer Hand in Hand gehen. Dieſe Gerechtigkeit umfaßt die Reinheit des Charakters, den Widerwillen gegen alle Falſchheit, den redlichen Willen Gott und den Menſchen nach beſtem Wiſſen und Gewiſſen zu dienen.

v. 19. Nun beginnt Er ihr Bild zu zeichnen, wie weit nämlich ſie von dieſer Gerechtigkeit in Charakter und Urtheil entfernt ſeien. „Hat euch nicht Moſes das Geſetz gegeben und Niemand aus euch hält dasſelbe?“ Mit Irrthum können ſie ſich nicht entſchuldigen, das Geſetz Moſis iſt deutlich und ſie führen es oft genug gegen Ihn im

Munde, aber gerade ſie halten es alle nicht. Er ſtellt alſo keine übertrieben ſtrenge ſittliche Anforderungen an ſie, aber auch die geringſten erfüllen ſie nicht. Er zeigt ihnen dieß aus ihrer Geſinnung gegen Ihn: „Was ſucht ihr mich zu tödten?“ Dieſe Mordluſt widerſpricht nicht nur an ſich dem Geſetze, das Liebe lehrt, ſondern noch mehr durch ihre Veranlaſſung, wie Er etwas ſpäter ausführt.

v. 20. Die umſtehende Menge ergreift das Wort und erwiedert in grimmiger Rede: „Du haſt einen Teufel, wer ſucht dich zu tödten?“ Entweder wußte die Schaar nichts von dem Mordanſchlage, oder ſpricht denen nach, die ihn verheimlichen wollen. Der Ausdruck: „den Teufel haben“ iſt verwandt mit „wahnſinnig ſein“ (10, 20: **daemonium habet et insanit**), aber jedenfalls ſoll er nicht eine bloß gewöhnliche, ſondern eine infernaliſche Verrücktheit andeuten, aus feindlicher, unheiliger Geſinnung.

v. 21—23. Jeſus antwortet auf die unſinnige Beſchimpfung gar nicht, ſondern fährt fort, die Ungerechtigkeit und Unredlichkeit dieſer Geſinnung gegen Ihn ihnen vor das Gewiſſen zu halten. „Ein Werk“, ſpricht Er, „habe ich gethan, und alle ſtutzet ihr darob;“ (*διὰ τοῦτο* ziehen die Meiſten mit Recht zu *θαυμάζειν*, das Marc. 6, 6 ebenfalls mit *διὰ* conſtruirt iſt.) Das Werk iſt wohl ohne Zweifel die Heilung des 38jährigen Kranken am Sabbat, wobei ſie in Jeruſalem das erſtemal den Mordgedanken faßten. Wohl waren indeß viele andere Wunder geſchehen, aber das blieb doch die vorzüglichſte und ſcheinbarſte Veranlaſſung der Verfolgung. *Θαυμάζειν* iſt hier im ſchlimmen Sinne gebraucht. Der Grund ihrer Aufgebrachtheit gegen Ihn iſt die ſcheinbar offene Uebertretung des moſaiſchen Geſetzes. Er beweist nun aus dem Geſetze und aus der Praxis, wie ungerecht dieß Urtheil ſei. „Moſes“, ſpricht Er, „hat euch die Beſchneidung gegeben, und ihr beſchneidet den Menſchen am Sabbat.“ Die Beſchneidung wäre nach den gewöhnlichen Begriffen ſicherlich eine knechtliche Arbeit geweſen, dennoch wurde ſie nach dem Geſetze Moſis, das Knäblein am 8. Tage zu beſchneiden, vorkommenden Falls am Sabbat vorgenommen. Chriſtus ſetzt noch bei: „Nicht daß die Beſchneidung von Moſes herkäme, ſondern von den Vätern, denn ſie wurde ſchon dem Abraham anbefohlen.“ Chriſtus will ſagen, ſie ſei alſo nicht ſtreng ein Theil des moſaiſchen Geſetzes, ſondern es ſei dieß ein Fall, wo etwas Höheres und Ehrwürdigeres

den Buchſtaben des Geſetzes durchbreche. Nun zieht Er den Schluß daraus: „Wenn nun der Menſch am Sabbat die Beſchneidung empfängt, damit das Geſetz Moſis nicht übertreten werde, was zürnt ihr mir, daß ich am Sabbat einen ganzen Menſchen geſund machte? Wenn alſo, will Er ſagen, durch die Beſchneidung am Sabbat das moſaiſche Geſetz nicht nur nicht übertreten, ſondern gerade ſein Geiſt am beſten getroffen wird; was habe man Ihm vorzuwerfen, der ein viel heiligeres und werthvolleres Werk vollbracht? Der Grund liegt in der Tendenz des ganzen moſaiſchen Geſetzes. Es iſt nicht da, um etwa einſeitig die Herrſchaft Gottes über die Menſchen zu handhaben, alſo die Menſchen bloß zu beſchränken und zu plagen, ſondern zu ihrem Heil (Sabbatum propter hominem, non homo propter sabbatum). Die Beſchneidung iſt nun ein ſolcher Heils-akt, wenngleich nur ein äußerer und unvollkommener, weil er bloß das Fleiſch des Menſchen zur Gemeinſchaft des Gottesvolkes befähigt und erſt der Segen der Erlöſung das Uebrige thun muß. Chriſtus hat aber einen ganzen Menſchen heil gemacht, da Er nicht bloß erneute Lebenskraft in ſeine Glieder, ſondern auch das höhere Leben des Glaubens und der Buße in ſeine Seele goß. — Zum Schluß ermahnt ſie Chriſtus: doch nicht nach dem Geſichte, ſondern nach gerechtem Gerichte zu urtheilen. Urtheilen κατὰ πρόσωπον (κατ' ὄψιν) iſt ein Urtheilen nach dem Aeußern, nach dem Schein, nach dem bloßen Buchſtaben des Geſetzes und dem Materiellen der That; das gerechte Gericht iſt das nach unbefangener Erwägung des Weſens und nach dem Geiſt des Geſetzes.

β) 25—29. Wie der vorhergegangene Gedanke ſich mit der Lehre und dem Lehrer beſchäftigte, ſo gibt Chriſtus hier ein tiefes Wort über ſeine Herkunft und Sendung, über welche ein ſeltſames Mißverſtändniß waltet.

v. 25—27. Hier ſprechen andere Leute als die oben genannte turba; es ſind Leute von Jeruſalem, denen die feindlichen Abſichten ihrer Vorſteher gegen Jeſum ſehr wohl bekannt waren. Nun ſehen ſie Ihn nicht bloß offen mit ſeiner Lehre hervortreten, ſondern Er wagt es ſogar, ſeine Feinde öffentlich zu beſchämen, und dieſe verſtummen. Sie ſind darüber verwundert und können ſich's nur aus einem Umſchwung der Meinung bei den Vorſtehern ſelbſt erklären. „Haben ſie denn wahrhaft erkannt, daß Dieſer der Meſſias iſt?“ In dem ἀληθῶς

liegt von ihrer Seite eine Art Zustimmung; auch ihnen strahlt eine Ahnung von der Fülle der Kraft und Wahrheit in dieser Persönlichkeit entgegen. Aber sogleich kommt der Zweifel: „Aber Diesen wissen wir, woher Er ist, wenn aber Christus kommt, weiß Niemand, woher Er ist.“ Ueber die Herkunft des Messias gingen bei den Juden die widersprechendsten Meinungen herum. Denn allerdings sagt Michäas seine Herkunft von Bethlehem voraus, aber an derselben Stelle zugleich: et egressus ejus ab initio, a diebus aeternitatis (5, 2). Aehnliche räthselhafte Stellen bei Isai. 53., Dan. 8. u. A. So bildete sich denn eine mystische Volksmeinung aus, Christus komme, man wisse nicht woher. Aber auch die entgegengesetzte s. v. 42. Es liegt auch etwas tiefes und wahres in dieser Ansicht, denn das Dunkel der Ewigkeit und des Jenseits, aus dem Er hervortritt, hat in der That keines Sterblichen Blick durchdrungen; sie nehmen es indeß nur von der irdischen Herkunft, darum sagen sie: den kennen wir wohl. Sie meinen nämlich, weil sie Ihn als Galiläer, als Zimmermannssohn u. s. w. kennen, seine ganze Person zu durchschauen — es ist das der Dünkel des irdischen Sinnes gegen die Offenbarung in ihrer Ueberschwänglichkeit.

v. 28. 29. Diesem Dünkel gegenüber antwortet der Herr mit einem feierlichen Ernst; es liegt in seiner Sprache vielleicht eine heilige Entrüstung, weßwegen der Evangelist sagt: clamavit. Er spricht: „Wohl, ihr kennet mich und wisset, wer ich bin!“ Er meint damit nicht das wahre Wissen, denn das hatten sie ja nicht; sondern nur ihr Wissenwollen — es ist daher entweder eine heilige Ironie, oder eher eine tiefe Wehmuth über die kurzsichtige Selbstzufriedenheit. Nun erhebt Er sich über diesen Schein und spricht von seiner höhern Herkunft: „Und ich bin nicht von mir selbst ausgegangen, sondern wahrhaft ist, Der mich gesandt hat.“ Ausgehen von sich selbst ist = die gewöhnliche natürliche Herkunft und der gewöhnliche irdische Beruf, wie ihn der nächste Beste hat. Er hat aber eine höhere Sendung, und Der Ihn gesandt hat, ist wahrhaft, d. h. Er täuschet nicht, Er kann und will das Hohe, was in der Messiassendung liegt, getreulich erfüllen. Er setzt noch bei: „Den ihr nicht kennet — ich aber kenne Ihn, weil ich von Ihm bin und Er mich gesandt hat.“ Sie kennen Ihn wohl äußerlich und mit menschlichem Auge, aber nicht in Wahrheit, weil sie ja seinen Gesandten

und ſeine Sendung nicht erkennen. Er aber kennt Ihn weſenhaft, weil Er ſelbſt, mit ſeiner Perſon und mit ſeiner Sendung ganz in Ihm wurzelt. Hier hat Chriſtus wieder aus ſeinen göttlichen Tiefen heraus zu ihrer Beſchränktheit geredet.

γ) Die V. 30—32 bilden einen Uebergang, die Stimmung der Zuhörer theils als Ergebniß des eben geſprochenen Wortes, theils als Einleitung zum nächſten, wo Er im Gegenſatze zu ſeiner Herkunft von ſeinem Hingang redet.

v. 30. Vermuthlich erzürnt über den Vorwurf, daß ſie Ihn und ſeinen Sender nicht kennen, wollen ſie Ihn ergreifen. Doch wagt es Niemand, weil ſeine Stunde noch nicht gekommen war. Dieſelbe höhere Fügung alſo, die ſein ganzes Leben lenkte, hindert den vorzeitigen Ausbruch.

v. 31. Andere aber aus der Menge glaubten an Ihn wegen der vielen Wunder, die Chriſtus nicht zahlreicher wirken könne.

v. 32. Die Phariſäer aber, über dieſe Zuſtimmung noch mehr aufgebracht, verbanden ſich mit den Oberprieſtern und ſendeten Diener aus, Ihn zu fangen. Das war nun nicht mehr bloßes Beſtreben Ihn zu verderben, ſondern beinahe ſchon Handanlegen — darum nimmt Jeſus Veranlaſſung davon, von ſeinem Hingange zu reden (—36).

v. 33. 34. Schon oben ſprach Er mit Wehmuth von ihrem kurzſichtigen Dünkel, mit dem ſie Ihn zu erkennen wähnten. Dieſe Wehmuth wird im Hinblicke auf dieſen Haß, der jetzt ſchon nach ſeinem Tode lechzet, nicht etwa zu gerechter Strenge, ſondern zum innigſten Mitleid mit ihrer Verblendung. Aus dieſem Mitleid heraus redet Er zu ihnen, um wo möglich ihr Herz zu rühren. „Ich bin noch eine kleine Weile bei euch.“ Das ſoll ſie antreiben die kurze Friſt zu benützen. Nun redet Er von ſeinem Hingange, was Er nämlich für Ihn ſelbſt ſei. „Ich gehe zu Dem, der mich geſandt hat.“ Nicht ein Zwang von Seite ſeiner Verfolger treibt Ihn aus der Welt, ſondern es iſt ſein freier Gang; auch ſtellt ihn Chriſtus nicht von ſeiner ſchweren und blutigen Seite dar, ſondern als eine Heimkehr, als einen Gang der Liebe und des Gehorſams. Er verdeckt alles Herbe, weil Er in ſeiner unendlichen Milde ja nicht verwerfen und erbittern, ſondern nur ſie gewinnen will. Dann meldet Er die Folgen dieſes Hinganges für ſie: „Ihr werdet mich ſuchen, aber nicht finden.“ Es iſt

etwa nicht von einem feindlichen Suchen, um Ihn zu verfolgen (animam quaerere) die Rede, ſondern von einem Suchen in Sehnſucht und Verlangen, wie unten 8, 21. Er ſpricht dieß im Gegenſatze zu ihrem gegenwärtigen Haſſe, der es kaum zu erwarten ſcheint, bis Er fort iſt; dieſer wird ſich in ein heißes, aber vergebliches Verlangen nach Ihm verwandeln. Es dürften in den Drangſalen der folgenden Zeiten wohl Manche die Hände nach Ihm ausgeſtreckt haben, aber es war vergebens und zu ſpät. Im weitern Sinne, nicht gerade von der Perſon Jeſu, ſondern vom Meſſias verſtanden, iſt es die ganze Weltgeſchichte hindurch wahr; Israel iſt verurtheilt, wie der ewige Jude unermüdet von Chriſtus zu fliehen und Chriſtum zu ſuchen, und ſich an alle Pſeudo-Meſſiaſe zu hängen — bis es Ihn am Ende der Zeiten erkennen wird und rufen: Benedictus, qui venit in nomine Domini (Matth. 23, 39). Er ſetzt noch bei: „und wo ich bin, könnt ihr nicht hinkommen.“ Wenn ſie Ihn nämlich nicht bei ſich finden, ſo wird ſie die Sehnſucht treiben, zu Ihm zu flüchten, aber Er iſt im Jenſeits der Verklärung und zugleich das Haupt im Reiche der Gnade, wohin ſie keinen Zugang haben, weil ſie ja die Gnade verſchmäht hatten.

v. 35. 36. Dieſe Worte, aus dem Herzen der unendlichen Liebe in ihre Seelen geſprochen, ſollten doch einen Augenblick ernſten Beſinnens, eine Erweichung ihrer Herzen hervorbringen; kommt man ja doch jedem menſchlichen Mitgefühl mit Dank und Zuneigung entgegen. Sie aber haben dafür nur leichtfertigen Spott. „Wo will Er denn hin? will Er etwa in die Zerſtreuung der Heiden und die Heiden lehren? was bedeuten dieſe Reden?“ Die διασπορὰ τῶν Ἑλλήνων kann die unter den Heiden ſeit dem Exil zerſtreuten Juden bedeuten, oder geradezu nur das heidniſche Ausland; hier iſt offenbar das letztere gemeint, da ſie ſagen, Er werde wohl die Heiden lehren. Der Umgang mit den Heiden war ihnen etwas Schimpfliches — und hinausgehen, um den Heiden die Heilslehre zu bringen, geradezu Widerſinn. Sie meinen alſo, da Er hier nichts ausrichte, werde Er's wohl mit den Heiden verſuchen, wohin Ihm freilich kein reiner Jude folgen werde. Die Heiden wurden nämlich mit Hunden und Schweinen verglichen. Noch beißender iſt der Spott 8, 22. — Freilich haben ſie, ohne es zu ahnen, in dieſem Hohn eine ominöſe Wahrheit geſprochen. Denn Chriſtus iſt ja wirklich unter die Heiden gezogen und hat ihnen das Heil

gebracht. — Er antwortet aber nicht und verhüllt seine Liebe und seinen Schmerz.

δ) Rede Jesu am letzten Tage des Festes (37—39). Diese ist gewissermaßen die Spitze seiner prophetischen Offenbarung, ein tiefes Wort über die Mittheilung des heiligen Geistes an die Glaubenden, womit ja die Fülle aller Verheißungen gegeben ist.

v. 37. Das Fest ging bereits zu Ende, schon war der letzte, der achte Tag desselben da, an dem die Freude und Feierlichkeit sich noch verdoppelte. Er wollte dem Volke, das an diesem Tage am zahlreichsten und mit dem lautesten Jubel versammelt war, noch die schönste Festgabe bieten, eine Verheißung, welche all ihre Feier und all die Freude des Festes unendlich überstieg, oder eigentlich überschwänglich erfüllte. Das Laubhüttenfest war nämlich das Dankfest für das Geschenk der Heimath und die Gabe der Jahresfrucht, und zugleich das Fest der Hoffnung auf die wahre selige Ruhe im Reiche des Messias. Diese Hoffnung sprach sich besonders in dem Festbrauche des Wasserschöpfens aus, der an allen Tagen des Festes vorkam, am achten aber mit besonderer Feierlichkeit. Ein Priester stieg nämlich zur Quelle Siloah nieder und schöpfte Wasser mit goldenem Becken, das er in ein silbernes Becken am Altare goß. Jubel und Gesang empfing ihn, und was sie sich dabei dachten, das drückten sie mit den Worten aus Jesai. 12, 3. aus: **Haurietis in gaudio de fontibus Salvatoris** (hebräisch הַיְשׁוּעָה). Sie dachten an die erquickende Lehre des Erlösers oder geradezu an die Ausgießung des heiligen Geistes (s. A. Maier). An diesen Gebrauch und an diese Ideen schließt der Heiland nun wahrscheinlich an, wenn Er ihnen zuruft: „Wenn Jemand durstet, komme er zu mir und trinke." Er zwingt Niemand zu sich, und hat auch nichts für den, der kein höheres Bedürfniß empfindet. Wer aber durstet, d. h. ein höheres Sehnen nach Wahrheit und Gnade hat, der komme zu Ihm, d. h. nahe sich im Geiste, oder im Glauben an seine Person und Offenbarung, und trinke, d. h. er wird nicht umsonst nahen, sondern erhält Erquickung und Befriedigung. Dasselbe Bild, wie am Jakobsbrunnen ὕδωρ ζῶν.

v. 38. 39. Er betheuert die beseligende Wirkung des Anschließens an Ihn mit feierlichen Schriftworten. „Wer an mich glaubt, aus dessen Innerem werden, wie die Schrift sagt, Ströme lebendigen Wassers

fließen." *Κοιλία* = בֶּטֶן = cor, überhaupt das Innere. Der Spruch ſelbſt ſteht ſo nirgends in der Schrift, wohl aber Verwandtes, von dem Reichthum und der Begnadigung der Meſſiaszeit z. B. Joël 2, 28; 3, 18: fons de domo Domini egredietur etc. Der Heiland will ſagen: ein erſtaunlicher Reichthum übernatürlicher Kraft und göttlichen Lebens werde über einen ſolchen kommen, vergleichbar dem lebendigen Waſſer, das unaufhörlich quillt, erquickt und befruchtet; und zwar in einem Maaße, daß es nicht bloß das eigene Herz mit allen ſeinen unermeßlichen Forderungen und Bedürfniſſen befriedigt, ſondern auch nach Außen hervorbricht, auch für Andere ein Lebensquell wird, und zwar nicht in einzelnen Strahlen, ſondern in ganzen Strömen. — Das erklärt nach ſeiner Weiſe der Evangeliſt, Er habe es geſagt vom heiligen Geiſte, den die an Ihn Glaubenden empfangen ſollten. Der Herr ſpricht nämlich nach der Erklärung ſeines Jüngers nicht bloß von einzelnen Gnaden, die der Glaube bringt, als z. B. Erleuchtung, Friede ꝛc., ſondern von dem Quell und Inbegriff aller Gnadenmittheilung Gottes an die Menſchen, welcher durch den Glauben an Jeſus Chriſtus gegeben wird. Der Glaube nämlich verbindet lebendig mit Chriſtus, und ſo kann der heilige Geiſt als der Geiſt Chriſti auch in die Gläubigen übergehen; wer nicht glaubt, iſt von Chriſtus losgetrennt, alſo Seines Lebens und Geiſtes nothwendig bar. Es iſt übrigens ſowohl von der Pfingſtgeiſtesſendung, wie von aller künftigen, die von dort ausgeht, die Rede. Hier ſpricht alſo Jeſus von der abſolut höchſten Wirkung ſeiner Lehre und des Glaubens daran, daß die Glaubenden ſelbſt übernatürliche Glaubensquellen werden. — Zur Erklärung fügt der Evangeliſt noch bei: „denn noch war kein heiliger Geiſt, weil Jeſus noch nicht verherrlicht war." (*Δεδομένον* iſt Erklärung.) Das iſt natürlich nicht von der perſönlichen Exiſtenz des heiligen Geiſtes gemeint, ſondern von ſeinem Daſein oder Wirken im Menſchengeſchlechte; auch iſt dadurch ein ſporadiſches Wirken des heiligen Geiſtes, wie in den Propheten und anderen Gerechten des A. B. ſo wenig ausgeſchloſſen, als das Wirken des *Λόγος ἄσαρκος* vor der Inkarnation. Es will nur ſagen: als innewohnendes (immanentes) Prinzip der Widergeburt und des höheren Lebens des Menſchengeſchlechtes ſei Er noch nicht geweſen, da Jeſus noch nicht verherrlicht war. Es iſt dieſelbe Idee wie 16, 7: Si non abiero, Paraclitus non veniet ad vos etc.

Vor der Verherrlichung iſt nämlich Jeſus eine hiſtoriſche Perſönlichkeit, mit der eine Lebensgemeinſchaft nur annäherungs- (und gleichniß-) weiſe (im idealen Sinne) möglich iſt; durch die Verherrlichung, d. h. den Hingang zum Vater aber und ſeine geiſtige Verklärtheit wird Er die Wurzel alles Lebens aus Gott — durch die Euchariſtie und den heiligen Geiſt.

c) v. 40—44. Stimmung der Volksſchaaren.

Sie iſt ein Gewirre von Glauben, Halbglauben, Zweifel und entſchiedenem Unglauben.

v. 40. 41. Seine Worte und die übernatürliche Würde, die ſein ganzes Weſen umfloß, blieb nicht ohne tiefen Eindruck auf die Meiſten. Viele ſagten: „Er iſt wahrhaft der Prophet“ — wie 1, 21. der Prophet, der vor dem Meſſias hergehen ſoll, Jeremias oder ein anderer. Ihnen war Er alſo wohl eine hehre und heilige, ja die höchſte Erſcheinung der vorchriſtlichen Zeit, aber nicht Chriſtus ſelbſt. Andere aber bekannten Ihn geradezu als Chriſtus. Dieſen aber traten Zweifler entgegen mit der Einwendung: Kommt denn Chriſtus aus Galiläa und nicht vielmehr aus dem Samen und der Stadt Davids? An einem ſo unbedeutenden Faden hieng ihr Unglaube! Sie ſind das andere Extrem zu jenen, die nicht an Ihn glaubten, weil man ja nicht wiſſe, woher Chriſtus komme; dieſe aber wiſſen es ganz buchſtäblich, und wie jene am myſtiſchen Wahn erſtickten, ſo erſticken dieſe am Buchſtaben — Beiden aber fehlt der rechte Sinn zum Glauben, ihre Einwendung iſt nur eine ſcheinbare, geſuchte Rechtfertigung ihrer Trägheit. Chriſtus hätte den Zweifel dieſer letzteren ja mit dem einzigen Worte zerſtreuen können: Er ſei wirklich Davids Sohn und zu Bethlehem geboren — allein Er that es nicht, weil keine Wahrheit und Redlichkeit in den Zweiflern war. Der Schaden ſteckte tiefer.

v. 43. 44. Deßhalb entſtand eine Theilung im Volke ſeinetwegen. Das Reſultat iſt alſo kein Glaube, ſondern unfruchtbarer Streit. Sie machen in der That den Eindruck wie eine Heerde, die keinen Hirten hat. — Einige aber, entweder aus Wohldienerei gegen die Vorſteher, oder aus eigenem ungläubigen Haß, wollen Hand an Ihn legen. Aber es kam nicht zur That, denn eine höhere Hand ſchwebte ſchützend über Ihm, und eine heilige Scheue hielt ſie noch von dem Frevel zurück.

Ohne Zweifel muß man nämlich zur Erklärung davon annehmen, was der Evangeliſt oben ſagte: nondum venerat hora ejus.

d) v. 45—53. Völlig entſchieden aber iſt die Stimmung des Synedriums, nämlich ein alles Eindrucks und aller vernünftigen Betrachtung unempfänglicher Fanatismus.

v. 45. 46. Weil die Prieſter und Phariſäer ſelbſt den Herrn ſcheuten, hatten ſie ihre Diener geſandt, um Ihn zu ergreifen. Als aber auch dieſe unverrichteter Sache zurück kamen, fragten ſie, warum ſie Ihn nicht gebracht hätten? und erhielten von ihnen die beſchämende Antwort: „Nie hat ein Menſch geredet, wie dieſer Menſch!“ Obwohl ſie nämlich Leute von der niedern Klaſſe waren, ſo waren ſie doch keineswegs eines mächtigen Eindruckes unempfänglich, und ſie empfingen denſelben nicht einmal durch auffallende Thaten des Herrn, ſondern bloß durch ſeine Rede; und keineswegs durch lange Lehren, ſondern durch einige wenige Worte des Herrn fühlten ſie ſich erſchüttert, daß nicht bloß ihre Kraft erlahmte, ſondern daß ſie ſich auch nicht ſcheuten ihr Bekenntniß den Vorſtehern in's Geſicht zu ſagen. Nicht einen äußern Grund nämlich geben ſie für ihr Verhalten an, etwa die Furcht vor dem Volke, ſondern ihre innere Ergriffenheit.

v. 47—49. In der Antwort der Vorſteher zeigt ſich eben ſo ihre Hartnäckigkeit wie ihr Dünkel charakteriſtiſch genug. „Seid auch ihr verführt? Hat wohl Jemand von den Archonten oder Phariſäern an ihn geglaubt?“ Sie ſchrieben ſich allein das Recht und die Fähigkeit zu, in religiöſen Dingen ein Urtheil zu haben und den Ton anzugeben, nach dem ſich Alle zu richten hätten. So viel thaten ſie ſich nämlich auf ihre falſche Gelehrſamkeit zu Gute. Um ſo grimmiger und verächtlicher äußern ſie ſich über die Volksſtimme. „Aber dieſe Heerde, die das Geſetz nicht kennt, iſt verflucht.“ Sie hielten die Ungebildeten ſchon überhaupt in religiöſen Dingen für unfähig und ſahen mit der größten Verachtung darauf herab (nannten ſie עַם הָאָרֶץ. Tholuk); wegen des Glaubens an den Meſſias aber, oder der Hinneigung zu Demſelben nannten ſie ſie geradezu verflucht, d. h. von Gott verworfen und mit heilloſer Blindheit geſchlagen. Stolz, Haß, Liebloſigkeit zumal!

v. 50. 51. Sie hatten eben verſichert, Keiner der Vornehmen hätte

an Ihn geglaubt. Nun führt der Evangeliſt Einen an, der allerdings kein lautes Glaubensbekenntniß ablegt, aber im Stillen Ihm zugethan iſt — den Nikodemus, mit dem der Herr jenes Nachtgeſpräch gepflogen hatte. Damals allerdings hatte er die phariſäiſche Rinde noch nicht von der Seele gethan, aber der mächtige Eindruck von Chriſtus blieb ihm, hatte ſich wohl noch unterdeſſen verſtärkt. Er wagt es indeß nicht, offen für Ihn Parthei zu nehmen — nur zeigt er, wie grell ihr Benehmen mit den Worten in Widerſpruch ſtehe. Eben hatten ſie ſich gegen das unwiſſende Volk auf ihre Geſetzkenntniß geſteift, Nikodemus aber entgegnet: „Verurtheilt wohl unſer Geſetz einen Menſchen, wenn es ihn nicht früher gehört und ſeine Thaten früher erkannt hat?“ Es iſt das nur eine Forderung der Billigkeit, die auch dem gemeinſten Verbrecher zu Gute kommt — es iſt aber auch zugleich ein ſtiller Vorwurf, daß ſie das Geſetz nicht kennen und nicht achten — und wenigſtens ein ſchüchternes Bekenntniß Jeſu, weil er wenigſtens Gerechtigkeit für Ihn fordert.

v. 52. Sie nehmen es auch ſo auf und fahren ihn an: „Biſt auch du ein Galiläer?“ Anſtatt ihr Unrecht zu erkennen und der Stimme der Vernunft Gehör zu geben, helfen ſie ſich mit der Logik der Leidenſchaft, mit Spott und Schimpf gegen den Ermahner. Denn indem ſie Ihn einen Galiläer heißen, wollen ſie Ihn auch unter jene thörichte und unwiſſende Menge ſtellen. Sie wollen Ihn auch ſelbſt in die Schule ſchicken und heißen Ihn in der Schrift forſchen, daß ein Prophet aus Galiläa nicht aufgeſtanden ſei. So gewiß ſind ſie ihrer Sache, daß ſie ſagen: scrutare et vide, d. h. forſche nur und du ſiehſt ohne allen Zweifel. Die Leidenſchaft aber hat dieſe Schriftgelehrten geblendet, denn allerdings waren Propheten aus Galiläa gekommen: Jonas, Elias und vielleicht auch Nahum. Sie aber ſehen es als das Land der Finſterniß an und damit Punktum. So gehen ſie auseinander, Jeder in ſein Haus. Der Evangeliſt bemerkt dieß wahrſcheinlich, um die Rathloſigkeit und Reſultatloſigkeit dieſer Berathung anzudeuten. Unpaſſend iſt dieſe Bemerkung auf keinen Fall, wie jene behaupten, welche die Echtheit des folgenden Stückes beſtreiten.

e) Geſchichte von der Ehebrecherin. 8, 1—11.

Dieß Stück hat im ganzen Evangelium am meiſten kritiſche Bedenken, weßwegen es von den meiſten akatholiſchen Kritikern, wohl auch

von einigen allzu liberalen Katholiken (z. B. Feilmoſer) für unecht angeſehen wird, aus äußern und innern Gründen. — Die äußern Gründe ſind: Daß es in bedeutenden Codd. nicht vorkomme (B. A. G.), in andern Mscpt. mit dem Obelus bezeichnet ſei, was Euthymius noch von den Codd. ſeiner Zeit bezeugt; daß die Väter vor Hieronymus und Auguſtin nichts davon wiſſen, und auch die ſyriſchen Ueberſetzungen es nicht haben. — Dagegen läßt ſich ſagen: Von jenen Codd. ſind Ā. und C. auch vor und hinter dieſer Geſchichte defekt, andere haben einen leeren Raum; endlich kommt es in D. und vielen andern ohne Bedenken vor, Hieronymus fand es „in multis graecis et latinis.“ Von Origenes fehlt ein großer Theil ſeines Commentars über Johannes; Chryſoſtomus hat auch andere, unbedenkliche Stücke übergangen; andere Väter hatten keine Veranlaſſung das Stück zu brauchen. Es ließe ſich ſchwer erklären, wie das Stück hineingerathen konnte, wenn es nicht Anfangs da war, wohl aber haben wir eine Erklärung für das Weglaſſen. Auguſtin (de conjug. adult. 2, 7) ſagt nämlich: Einige Kleingläubige hätten es aus ihren Rollen entfernt „metuentes, peccandi impunitatem dari mulieribus suis; quasi permissionem peccandi tribuerit, qui dixit: jam deinceps noli peccare. Auch Ambroſius findet die Geſchichte gefährlich, was auch nicht zu verwundern iſt, wenn man die geſchlechtliche Freiheit jener ſüdlichen Völker, die erſt allmälig dem Heidenthum entwuchſen, erwägt; andererſeits die Strenge der erſten chriſtlichen Jahrhunderte, die um jeden Preis auch einen Schein von Nachgiebigkeit gegen die Sinnlichkeit vermeiden wollte, alſo die Sache lieber gar nicht berührte. Dieſer Umſtand macht die Zeugen der Echtheit ſtark und ſchwächt die entgegengeſetzten. — Von innern Gründen brachte man zunächſt unjohanneiſche Sprachdifferenzen. Allein theils iſt aus einem ſo kleinen Stücke nichts Sicheres zu ſchließen, theils ſind die Lesarten ſchwankend, endlich iſt dieſer Eigenthümlichkeiten eine ſo geringe Zahl, daß man ſolche beinahe aus jedem Stück ziehen könnte. Andere Gründe betreffen die Undenkbarkeit des Inhaltes und dergl., was die Erklärung erledigen wird. Endlich ſoll dieſe Erzählung den Gedankengang unterbrechen! (Olshauſen) — dann wird ihn vermuthlich die eben davor gemeldete Synedriumsſitzung auch unterbrechen. Es iſt aber nicht ſo, ſie paßt vielmehr in den Zuſammenhang ganz wohl hinein. Der Inhalt iſt nämlich, wie die Feinde Jeſu Ihm ein ehe-

brecheriſches Weib vorführen und ſein Urtheil darüber verlangen, um Ihn mit dem Geſetz in Conflikt zu bringen — wie ſie aber vor dem Blicke des Herrn in ihr eigenes Netz verſtrickt werden und beſchämt abziehen. Die Hauptfrage in den vorhergehenden Verhandlungen war ja die: Iſt Jeſus der wahre Prophet, der Meſſias? Viele ſchwankten; ſeine Feinde brauchten als ſcheinbaren Grund ihrer Oppoſition hauptſächlich ſeine Uebertretung des Sabbatgeſetzes, durch welche Er ſich nach ihrer Darſtellung ja als Zerſtörer des Geſetzes zeigte. Nun wollten ſie Ihm gerade aus dem Geſetz eine Schlinge legen, um ſo vor aller Welt ihre Verläumdung zu beweiſen. Jeſus ſchlägt ſie aber zurück — nicht mit menſchlicher Klugheit, ſondern indem Er mit göttlichem Ernſte an ihr eigenes Gewiſſen pocht.

v. 1. 2. der Uebergang. Am Oelberg war des Herrn Nachtwohnung, und am Morgen war Er wieder im Tempel, wo Er in aller Ruhe (sedens) die Schaaren lehrte, die fortwährend herbeiſtrömten (ἤρχοντο nur hier, aber nothwendig, weil andauernd). Geſtern waren ſie rathlos auseinander gegangen, die Nacht aber hatte ihnen eine paſſende Gelegenheit gebracht, dem Herrn, wie ſie glaubten, zuſetzen zu können, und daher wieder neuen Muth unmittelbar mit Ihm anzubinden.

v. 3—6. Die Phariſäer und Schriftgelehrten brachten Ihm da ein Weib, das ſie auf dem Ehebruch ertappt hatten, ſtellten ſie in die Mitte und ſagten, das Geſetz Moſis gebiete eine ſolche zu ſteinigen — was ſagſt alſo Du dazu? Der Evangeliſt bemerkt, das hätten ſie geſagt, um Ihn zu verſuchen. Man ſieht hieraus, daß die Phariſäer und Schriftgelehrten, wenn ſie auch zum Synedrium gehörten, oder wenigſtens Abgeſandte desſelben waren, hier nicht als richterliche Behörde des Geſetzes auftreten, ſondern die Rolle der Kläger oder Zeugen übernehmen. Hätten ſie das Weib vor ihr Gericht gezogen und ſie nach Wiſſen und Gewiſſen verurtheilt, ſo wären ſie in ihrem Rechte geweſen und vor Gott und Menſchen gerechtfertigt. Aber ihr Benehmen ändert die ganze Sache. Es iſt ihnen zunächſt durchaus nicht um Recht und Gerechtigkeit, ſondern nur um einen Anlaß zu thun, Chriſto zu ſchaden. Lieblos ſchleppen ſie das Weib unter alles Volk, nur um ſie als ein Mittel ihres Haſſes wider Chriſtum zu benützen. Sie heucheln Eifer für das Geſetz und Zutrauen zu dem Ausſpruche Chriſti,

aber ſie wollen Ihm nur eine Falle bereiten. Sie kannten nämlich ſeine Milde gegen die Sünder, ſie hatten Ihn ſchon bei andern Gelegenheiten angeklagt, daß Er mit Sündern umgehe. Auf dieſe ihre Kenntniß hin wagen ſie den Verſuch. Auf der einen Seite hatten ſie die Beſtimmung des Geſetzes, die Schuldige zu ſteinigen. Allerdings enthält das Geſetz nur den Befehl, die Ehebrecherin zu tödten — die ſpäteren rabbiniſchen Traditionen haben den Tod der Erdroßlung — allein da alle ähnlichen Fälle mit Steinigung beſtraft wurden, verdient der Evangeliſt offenbar mehr Glauben, als jene. S. Deut. 22, 20. sq. Auf der andern Seite konnten ſie ſicher erwarten, Er werde ſeine Sünderfreundlichkeit auch dießmal bewähren, und auf jeden Fall, meinten ſie, mußte das Reſultat für Ihn ſchädlich werden. Gab Er keine Antwort, ſo war's eine moraliſche Niederlage für Ihn. Gibt Er eine, ſo muß Er dem Geſetz entweder widerſprechen, oder es beſtätigen. Im erſten Fall iſt Er ein Empörer, im letztern verlieren ſie wenigſtens nichts. (Daß die Verſuchung darin beſtanden habe, Ihn im letztern Falle mit dem römiſchen Geſetz in Conflikt zu bringen, will mir nicht recht einleuchten. S. Hug, A. Maier. Verdächtigen wenigſtens konnten ſie Ihn.) Die Falle war alſo nicht ſo übel angelegt.

v. 6. Jeſus ſchwieg, Er neigte ſich bloß und ſchrieb auf die Erde. Hoheit, Mitleid und milder Ernſt liegt in dieſer ſtummen Geberde des Herrn. Er durchſchaut ihre Tücke — aber Er will nicht einen leeren Triumph über ihre Anſchläge, ſondern ihr Heil, daß ſie in ſich gehen. Spricht Er, ſo ſind ſie offen beſchämt, darum ſchweigt Er. Er macht ſich etwas zu thun, wie einer, der anderes denkt, zum Zeichen, daß Er ihre Wünſche nicht erfüllen werde. Endlich iſt gerade dieſes Schweigen für ſie eine zarte Beſchämung, und wäre für edle Seelen ein mächtiger Antrieb geweſen ſich zu beſinnen.

v. 7. 8. Anſtatt aber in ſich zu gehen, werden ſie in ihrem feindlichen Vorhaben nur noch mehr beſtärkt und dringen unverſchämter in Ihn um Entſcheidung. Da erhebt Er ſich und ſpricht: „Wer aus euch ohne Sünde iſt, werfe zuerſt den Stein auf ſie.“ Dann neigte Er ſich wieder und ſchrieb fort. — Es ſpricht aus dieſem Benehmen dieſelbe bewunderungswürdige Milde gegen die Sünderin und gegen ſie ſelbſt, und dieſelbe Hoheit. Er bricht ſein Schweigen, aber nur ſo weit, als Er zu ihrem Heile muß. Er iſt weder von Gott, noch von Menſchen

zum Richter des Geſetzes beſtellt — und ſie ſtehen nicht als geſetzliche Kläger vor Ihm, ſondern als Menſchen mit feindſeliger Geſinnung, Ihn und ihr Opfer zu verderben. Darum appellirt der Herr nicht an das Geſetz, ſondern an ihr Gewiſſen, und entſcheidet nicht im Geiſte des Alten ſondern des Neuen Bundes. Vor dem Forum des Geſetzes, das eine ſtarre objektive Norm und deſſen Zweck nur Gerechtigkeit und Rache war, hatte der Zeuge das Recht, ja die Pflicht, den erſten Stein zu erheben, mochte er ſelber ſittlich beſchaffen ſein, wie er wollte. Das hatte den Zweck, dem Zeugen den ganzen Ernſt ſeiner Pflicht und die furchtbare Verantwortlichkeit eines falſchen Zeugniſſes nahe zu legen. Der Geiſt des N. B. aber iſt nicht ein Geiſt des ſtrengen objektiven Rechtes, ſondern ein Geiſt der Liebe, und dieſem Geiſte entſprechend hat kein Menſch, als Menſch, das Recht über den andern zu Gericht zu ſitzen, am wenigſten, bloß um ihn zu beſtrafen; ſondern Jeder muß in demüthiger Selbſtprüfung mea culpa ſagen und am Nächſten nur Liebe üben. Das bloße jus und die bloße justitia ohne Liebe gehören nicht in den N. B.; es muß die Liebe in ihren Formen walten. — So hat nun Jeſus die unbefugten Richter ſelbſt vor ein unerbittliches Gericht geſtellt, das des eigenen Gewiſſens; Er hätte nun wohl den Schleier lüften können, wie Er ihn auch anderemal von ihren Handlungen wegzog — aber Er überläßt ſie wieder ſchweigend ſich ſelbſt, bückt ſich wieder zur Erde und ſchreibt.

v. 9. Nun war das künſtliche Netz, das ſie dem Heiland gelegt, über ihr eigenes Haupt gefallen. Seine Antwort hatte weder das Geſetz aufgehoben, noch buchſtäblich beſtätigt, ſondern den Buchſtaben im Geiſte des N. B. vervollkommnet; es blieb alſo zu einer Anklage kein Schein zurück. Aber noch mehr; Er hatte mächtig an ihr eigenes Gewiſſen geklopft. Sie fühlten wohl, daß dieſes Mannes Blick ſie durchdringe. Ihr Inneres, das Jeſus ein anderesmal „voll der Heuchelei und Schlechtigkeit (ἀνομία)“ nennt (Matth. 23, 28), klagt ſie laut an, und in dieſem Angſtgefühl des böſen Gewiſſens und der Furcht vor ſeinem Blicke beginnen ſie im Stillen ihren Rückzug anzutreten — angefangen von den Aelteſten bis zu den Letzten, d. h. den Mindeſten. So blieb nur Jeſus und das Weib im Volkskreiſe zurück.

v. 10. 11. Schluß der Erzählung. Jeſus hatte ſeinen Blick nicht an der Flucht ſeiner beſchämten Feinde geweidet, ſondern war in ſeinem

erſten ſchweigenden Sinnen verharrt. Eben ſo ſtand harrend das Weib vor Ihm, das Gefühl der Schuld hält ſie zurück. Aber da ſie die Milde des Herrn kannte (gerade deßwegen war ſie ja vor Ihn geführt), ja an ſeinem ganzen Benehmen ſelbſt erfahren hatte, war ihre Reue ſicherlich nicht ohne Liebe und Vertrauen, und das iſt die Vorbedingung der Vergebung, die der Herr ihr wirklich angedeihen läßt. Er richtet ſich endlich auf und fragt das Weib: „Wo ſind deine Ankläger? hat Niemand dich verurtheilt?“ Der Herr will durch dieſe Frage einmal im Weibe das Gefühl der Freiheit von ihren Drängern erwecken und die Ueberzeugung, wie ſie in dieſem Augenblicke ganz in ſeine Hände gegeben ſei, damit ſie ſich auch ſelbſt unbedingt in ſeine Hände lege. Dann will Jeſus wohl auch ſein Verhältniß zum moſaiſchen Geſetz und ſeinen berufenen Vollſtreckern zu erkennen geben. Das Weib und das Volk herum ſoll wiſſen, daß Er das Geſetz nicht aufhebe, noch in Oppoſition mit den geſetzlichen Behörden trete. Als aber durch die Antwort des Weibes: „Niemand, Herr!“ klar geworden, daß Er hier keiner richterlichen Entſcheidung entgegentrete, übt Er ſelbſt das Gericht in Seinem Geiſte, d. h. Er läßt Liebe für Recht ergehen. Er ſpricht: „Auch ich verurtheile dich nicht.“ Natürlich iſt da von keinem bloß richterlichen Nichtverurtheilen oder Paſſirenlaſſen die Rede — Er iſt kein Richter auf dem Stuhle Moſis; ſondern von dem meſſianiſchen Nichtverurtheilen, welches nichts anderes iſt, als Vergeben. So entläßt Er ſie mit den Worten: „Geh' und ſündige forthin nicht mehr!“ Die Vergebung der alten Schuld endet mit der Warnung vor einer neuen.

Daraus ſieht man, was der Vorwurf zu bedeuten habe, Jeſus greife hier widerrechtlich in den Lauf der Gerechtigkeit nach dem Geſetze ein. Es ſind ſomit alle innern Bedenken an dem Vorgange gehoben, der Art, daß alles paſſend, würdig und mit der feinſten pſychologiſchen Wahrheit ſich entwickelt.

2. Chriſtus das Licht der Welt. 8, 12. — 9. Kap.

Dieſe Reden und Vorgänge fallen nach dem Laubhüttenfeſt, eine nähere Zeitangabe findet ſich nicht. Durch den Widerſtand und die Angriffe an den Feſttagen nicht ermüdet, ſucht der Herr die Juden immer wieder und wieder anzuziehen, und dießmal durch die reizende

Verheißung und Versicherung: Er sei das Licht der Welt. Wie das Licht in der physischen Welt Alles weckt und erfreut, so ist Er für die Geisterwelt die Quelle aller Erleuchtung und alles Lebens. Das Licht ist zunächst nur zum Erleuchten und Erschließen; so ist auch Er da, nur um zu erleuchten und zu erwecken. Aber das Licht ist doch das Gewaltigste, Alldurchdringende, Scheidende — und es kann auch blenden. So ist auch Christus als Licht der Geister alldurchdringend, scheidend, und für jene, die sich seinen wohlthätigen Strahlen feindselig entgegenstellen, blendend und vernichtend. Kurz — es liegt in der Idee des Weltlichten zugleich ein richterliches, d. i. genau scheidendes Wirken eingeschlossen. Dieß spricht Christus am Ende dieses Cyklus (9, 39) auch ausdrücklich aus: In judicium ego in hunc mundum veni, ut qui non vident, videant et qui vident, caeci fiant. Es zeigt sich dieß auch in den Reden und Vorgängen selbst. Während die Bedürftigen und Bereitwilligen stets mehr und Lieblicheres von der wohlthätigen Wirkung dieses Lichtes empfinden, erblinden die Andern daran bis zum schauerlichsten Fanatismus. So wird die Entwickelung immer ernster und drängt immer näher zum endlichen Abschluß.

Der Abschnitt theilt sich in zwei Stücke: Reden Jesu im Tempel (8. Kap.), und ein der Grundidee vom Lichte der Welt entsprechendes Wunder: die Heilung des Blindgebornen (9. Kap.).

a) Reden Jesu im Tempel. 8, 12—59.

Wir haben da nicht lange, zusammenhängende Lehrreden, sondern immer eine gewaltige, ideenschwere Sentenz des Heilandes, an welche sich allemal der Widerspruch der Zuhörer und die Antwort Jesu anschließt. Solcher Stücke können wir vier in diesem Kapitel unterscheiden.

α. Jesus das Licht der Welt; Widerspruch und Zeugniß dafür. (12—20.)

v. 12. Das iterum scheint anzudeuten, daß Jesus die folgende Rede ein anderesmal gesprochen habe, wann? ist nicht bestimmt. Jedenfalls muß das Fest schon vorüber gewesen sein (8, 37); daher wohl kein Bezug auf den Festritus des Lichtauslöschens im Vorhof der Weiber. Der Zweck Jesu ist, das Volk zum Glauben an Ihn zu erheben; Er spricht daher in einem hohen und schönen Bilde aus, was

Er ihnen sei: „Ich bin das Licht der Welt.“ Licht ist in der Natur das Prinzip aller Unterscheidung, Ordnung, Entwickelung und alles Lebens. Darum ist es das Bild der reinen Geistigkeit in allen Sprachen. Als absolute Geistigkeit und Quell alles geistigen Lebens heißt darum Gott selbst „Licht“ (Deus lux est) und „Vater der Lichter.“ Aber Gott ist das verschlossene Licht oder „Er wohnt in unzugänglichem Lichte.“ Der Sohn aber als der Abglanz des Vaters (δόξα, ἀπαύγασμα Hebr. 1.) erschließt die Gottesnatur für die Welt, und dieß insbesondere, da Er durch die Menschwerdung wirklich in die Welt eintrat. Er ist das Licht als Quell aller Wahrheit und Erkenntniß für die Geister und ihres der Wahrheit entstammenden Lebens. Und Er ist das Licht „der Welt,“ indem die Gesammtheit der Menschen in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft einzig aus diesem Quell schöpfen kann. Er erklärt nun die Folge und den Einfluß dieses Lichtes: „Wer Mir nachgeht, wandelt nicht in Finsterniß; sondern wird das Licht des Lebens haben.“ Dieß geistige Licht wirkt nicht mit physischer Nothwendigkeit, sondern man muß sich ihm zuwenden, sich von ihm erziehen und leiten lassen. Wer das thut, wandelt nicht im Dunkel, d. i. Unwissenheit, Irrthum, Erstorbenheit, sondern wird das Licht „des Lebens“ haben, jenes Licht das sich nicht bloßer Erleuchtung, Aufklärung begnügt, sondern alle edlen Kräfte des Geistes weckt und zu jener Vollendung bringt, die das vollkommene und übernatürlich selige Dasein (ζωή) ist.

v. 13. Die Pharisäer gehen in das Was, in das Innere gar nicht ein, sondern bleiben bloß bei der äußern Bezeugung, und auch da nur auf dem ganz alltäglichen empirischen Standpunkte stehen. „Du zeugst von dir selbst, dein Zeugniß ist nicht wahr.“ Dieß vorschnelle Urtheil zeugt von einem intellektuell und sittlich bornirten Standpunkte. Als Rechtsregel für bloße Menschen gilt es deßhalb, weil jeder sich selbst täuschen kann und in Bezug auf sich auch sehr leicht sich täuscht. In dieser Beziehung gibt ihnen Christus selbst den Satz zu (5, 31). Aber da sie ihn hier ohne Weiteres auf Christus anwenden wollen, zeigen sie erstens ihren großen Irrthum, da sie ihn bloß für einen Menschen ihres gleichen ansehen; zweitens ein leichtfertiges Aburtheilen oder Richten über Ihn, da sie ohne Ihn zu kennen geradezu behaupten, sein Zeugniß sei unwahr; endlich ihren Irrthum auch darin, daß sie

meinen, ſein Urtheil ſei nur das ſeine. Jeſus antwortet nun ihrer Geſinnung nach dieſen drei Seiten hin.

v. 14. Erſtens gegen den Satz, daß ſein Zeugniß für ſich ſelbſt unwahr ſein müſſe; wenn Er auch für ſich ſelbſt zeugt, ſo iſt ſein Zeugniß wahr. Begründung: „Denn ich weiß, woher ich gekommen bin und wohin ich gehe, ihr wiſſet es nicht.“ Er kommt aus Gott und geht zu Gott zurück; Er ſpricht hiemit ſein göttliches Bewußtſein und ſeine göttliche Würde aus, und ſpricht ſich damit die abſolute Wahrheit und Weisheit zu. **Lumen et alia demonstrat et seipsum. Testimonium sibi perhibet lux, aperit suos oculos, et sibi ipsa testis est.** S. Aug. Daſſelbe gilt von Gott und dem göttlichen Wiſſen; dieſes kann von nichts Ebenbürtigem außer Ihm bezeugt werden oder ein Zeugniß nehmen, es bezeugt und beweist ſich ſelbſt, wie die Sonne durch ihr Licht. Nur weil ſie (aus eigener Schuld) ſeine göttliche Größe nicht kennen, können ſie ſo unweiſe urtheilen. Er will ihren Dünkel herabſtimmen.

v. 15. 16. Nun antwortet Er auf ihr übereiltes, ja liebloſes Urtheil. „Ihr richtet nach dem Fleiſche,“ d. h. nach eurer beſchränkten Einſicht, nach euren Vorurtheilen und unlautern Neigungen. Er ſtellt nun ſich und ſein Urtheil entgegen: „Ich richte Niemand,“ d. h. ich bin überhaupt nicht da, um über die Menſchen zu Gericht zu ſitzen, weil „Gott ſeinen Sohn nicht geſandt hat die Welt zu richten.“ Aber doch hat der Vater dem Sohne alles Gericht übergeben, und Er wird gegen jene, die ſeine Gnade verſchmähen, von ſelbſt zum Richter, dann aber iſt ſein Gericht nicht wie Menſchenurtheil getrübt, ſondern ein wahres Gericht. Der Grund: „Weil ich nicht allein bin, ſondern ich und Der mich geſandt hat, der Vater;“ mit andern Worten, weil es nicht das Urtheil eines bloßen Menſchen, ſondern Gottes ſelber iſt.

v. 17. 18. Endlich kommt Er auf den Hauptpunkt ihres vorſchnellen Urtheils: daß Er allein es ſei, der für Ihn zeuge; es ſei vielmehr ein Zeugniß da, das ſelbſt dem Buchſtaben des Geſetzes vollkommen entſpreche. Er bringt deßhalb die moſaiſche Rechtsregel (Deut. 17.), das Zeugniß Zweier ſei gültig. Nun aber ſei Er ſelbſt und der Vater Zeugen für Ihn. Er bezeugt ſich ſelbſt mit ewiger Wahrheit, und außerdem gibt der Vater durch ſeine Worte und Wunder und die heilige Schrift Zeugniß. An und für ſich iſt freilich das

Selbſtzeugniß Chriſti und das Zeugniß des Vaters das Unumſtößlichſte — die Form des Beweiſes aber hat etwas vom argumentum ad hominem.

v. 19. Er hatte ſchon ſo oft von ſeinem Vater geſprochen und ſie hatten es ſonſt auch vollkommen verſtanden, daß ſie jetzt wenigſtens wiſſen könnten und ſollten, von welchem Vater und von welchem Zeugniß Er rede. Nun aber fragen ſie: „Woher iſt dein Vater?“ als ob ſie nichts von einer geiſtigen, himmliſchen Gottesoffenbarung wüßten; als ob nicht das ganze Leben und Wirken Jeſu der unläugbarſte Beweis der Gottesgegenwart, alſo ein deutliches Gotteszeugniß wäre. Der Vater kann allerdings nicht mit fleiſchlichen Augen da oder dort geſehen werden, ſondern da gilt: qui videt me, videt et Patrem (14, 9). Darum ſagt Jeſus: „Ihr kennt weder mich, noch den Vater; kenntet ihr mich, ſo kenntet ihr wohl auch den Vater.“ Es iſt natürlich nicht von einem bloßen Irrthum die Rede, den hätte ihnen Jeſus ja mit einem Worte löſen können; ſondern von ihrer ganzen für Chriſtus- und Gotteserkenntniß verſchloſſenen Richtung, von einem ganz Gott loſen Weſen.

v. 20. Die Lokalität dieſer Rede war die Schatzkammer, wahrſcheinlich der Weibervorhof, wo ſich Käſten für die freiwilligen Opfer fanden, שְׁמָרָה geheißen. Dort war eine Halle und frequenter Verſammlungsort. Die feindliche Geſinnung dauerte noch ungeſchwächt fort, ja ſie war durch den letzten Vorwurf wohl wieder von Neuem geſchärft; aber Niemand legte Hand an Ihn, weil ſeine Stunde noch nicht gekommen war.

β. Rede von ſeinem Hingange zum Vater. 21—29.

v. 21. Das iterum zeigt eine Abtheilung der Rede an, ergo aber zeigt den Zuſammenhang mit dem Letzterwähnten. Sie hatten wieder ihren Haß an den Tag gelegt; Er antwortet nun nicht ſtrafend, ſondern in mitleidiger Wehmuth auf die Folgen für ſie hindeutend. „Ich gehe, und ihr werdet mich ſuchen“ — es wird alſo dieſer Haß in Sehnſucht umſchlagen, ſei es, daß ſie in ihrer Noth gerade Ihn, oder überhaupt den Erlöſer ſuchen werden. Aber ſie werden Ihn nicht finden, ſondern in ihrer Sünde ſterben — das grauenvolle Ende des Verworfenen haben, der keine Gnade mehr findet. Endlich ſpricht Er

die gänzliche und absolute Scheidung zwischen Ihm und ihnen aus: „Wohin ich gehe, könnt ihr nicht kommen.“ Alles das ist gesprochen, um sie zur Besinnung und Bekehrung zu bringen, mit tiefem, mildem Ernste.

v. 22. Dafür erntet Er nichts als Hohn. Dießmal fragen sie nicht mehr bloß, ob Er etwa unter die Heiden gehen werde? sondern boshafter: „Will er sich etwa selbst tödten?“ Die Selbstmörder kamen nach der Volksmeinung in die tiefste Hölle, ohne Hoffnung der Erlösung. Dahin, meinen sie, könnten sie Ihm freilich nicht folgen. Sie denken eher das Verruchteste und Sinnloseste, als daß sie ernst in sich selbst blickten.

v. 23. 24. Christus geht auch über diese Unbild stillschweigend hinweg und erklärt ihnen eindringlicher, woher jene Scheidung komme. „Ihr seid von Unten, ich von Oben.“ Dieß bezeichnet den Ursprung, also auch das Endziel Beider; Er ist vom Himmel, wohin also nur Er und wen Er begnadet, sich erheben kann; sie aber sind von Unten, und müssen unten bleiben, weil sie diesem Zuge folgen. Noch deutlicher: „Ihr seid von dieser Welt, ich nicht.“ Das bezeichnet zugleich ihre geistige und sittliche Beschaffenheit; denn „von der Welt sein“ ist so viel, als von Gott getrennt, von Ihm ferne sein. Mit dieser Gottentfremdung hängt ihr unseliges Ende zusammen. Daher spricht Er weiter: „Deßhalb sagte ich euch, ihr werdet in euren Sünden sterben.“ Daraus sich zu retten, gibt es nur ein einziges Mittel: den Glauben an Christus; Er sagt daher: „denn wenn ihr nicht glaubet, daß ich es bin, werdet ihr in euren Sünden sterben.“ Er sagt nicht, was Er sei, aber es versteht sich von selbst, da ja der ganze Streit und Widerspruch sich darum drehte, ob Er Christus sei.

v. 25. Sie fragen Ihn entgegen: „Wer bist du denn?“ Es ist kein bloßes Nichtverstehen, das darin sich ausspricht, sondern eine beißende Frage des Uebermuthes. Seine Antwort ist durch ihre grammatische Fügung dunkel. Hiebei ist nun nach den meisten Erklärern festzuhalten, daß τὴν ἀρχὴν nicht als accus obj. sondern adverbialiter zu nehmen sei (wie ὀκμὴν Matth. 15, 16) und das ὅτι zu trennen (ὅ, τι) und als relativum = quodcumque zu gelten habe. Τὴν ἀρχὴν erklärt man dann entweder = primo, oder besser: omnino — „durchaus, was ich euch sage.“ (Andere = ἀπ' ἀρχῆς, „was ich euch ur-

ſprünglich ſage.“) Es iſt alſo mehr eine indirekte als direkte Antwort. Er ſagt ihnen nichts Neues, ſondern bleibt bloß feſt und entſchieden bei dem, was Er ihnen ſagte und fortwährend ſagt, d. h. Er erklärt ſich für immer als den Meſſias.

v. 26. 27. Er ſpricht hier nun als Chriſtus weiter und zwar von ſeiner ernſten, drohenden Seite. „Ich habe Vieles von euch zu ſagen und zu richten.“ — Er will ihnen hier ihre Schuld und Verantwortlichkeit an's Herz legen. Weil ſie aber gewohnt waren über ſein Urtheil ſich leicht zu tröſten und Ihm kein Gewicht zuzuſchreiben, erklärt Er die Bedeutung dieſes Gerichtes etwas näher. Er hätte es einfach thun können, wenn Er ſprach: ihr dürft aber nicht denken, daß dieſes Urtheil nichtig ſeie — es iſt wahr und gültig. Statt deſſen ſpricht Er: „Aber Der mich geſandt hat, iſt wahr, und was ich von Ihm gehört habe, rede ich in die Welt.“ Er führt ſo ſein Gericht auf die abſolute Auktorität ſeines Vaters zurück und ſtellt ſein Urtheil als Gottesurtheil dar, das wahr und ewig gültig iſt. Der Evangeliſt bemerkt, daß ſie auch jetzt wieder für den höhern Sinn der Rede verſchloſſen waren; Jeſus hat auch ſo geſprochen, daß nur ſolche Ihn erfaſſen konnten, die der Gnade nicht verſchloſſen waren, den Andern iſt Er dunkel, unfaßlich.

v. 28. 29. Jeſus ſpricht nun weiter von zu ſpätem Erkennen ſeiner Natur und Würde. „Wenn ihr mich erhöht haben werdet, dann werdet ihr erkennen, daß ich es bin.“ Es iſt nicht ſeine Erhöhung zur Verklärung, ſondern ſeine Erhöhung am Kreuze, obwohl vielleicht ein Wortſpiel, das die wirkliche Erhöhung mit einſchließt. Auch ſonſt ſpricht Er von ſeinem Tode als dem Momente, in welchem Er wahrhaft ſeine große Beſtimmung erfüllen werde (cf. 12, 32). Alſo dahin muß es kommen, daß ſie Ihn verwerfen und als einen Verbrecher kreuzigen, dann erſt werden ſie ſeine Würde erkennen. Dieß iſt wörtlich an Vielen in Erfüllung gegangen, indem ſie an die Bruſt ſchlugen und Ihn bekannten, und in der Welt überhaupt, die erſt den Gekreuzigten als Gottesſohn bekannte. — Was ſie an Ihm erkennen werden, wird noch etwas näher erklärt — ſeine Gottvereinigung, d. h. daß Er mit dem Vater und der Vater mit Ihm Eins ſei. Das Erſtere drückt Er ſo aus: „und daß ich nichts aus mir ſelber thue, ſondern das rede, wie mich der Vater gelehrt hat.“ Nichts aus ſich ſelbſt thun,

reden was der Vater gelehrt hat — ſind bildliche Ausdrücke von ſeinem gottvereinigten Leben nach Menſchenweiſe. Es iſt eigentlich eine Vereinigung der Liebe, aber die Weſensvereinigung iſt darin enthalten. — Die Vereinigung des Vaters mit Ihm iſt ſo ausgedrückt: „Und Der mich geſandt, hat mich nicht allein gelaſſen, weil ich immer thue, was Ihm wohlgefällig.“ Er will ſagen: wenn ſein Leben auch nichts als ein Leben des Gehorſams und der hingehenden Liebe iſt, ſo ſei es doch gerade deßwegen ein göttliches — und das werden ſie erkennen in dem Augenblicke, wo es ſcheinbar am wenigſten Göttliches zeigt, in ſeinem Kreuztode. Er ſpricht fortwährend in räthſelhaftem Dunkel, da Er mehr eine ernſte Ahnung als klares Verſtändniß in ihren Seelen erwecken will.

γ. Rede von der Freiheit und Knechtſchaft; von der Kindſchaft Gottes und des Teufels. 30—50.

Die Verwickelung und der Gegenſatz wird immer ernſter. Der Herr verheißt ihnen aus ſeiner Lehre die wahre Freiheit. Im ſtolzen Wahn, die Freiheit ſchon zu beſitzen, und pochend auf ihre Abſtammung von Abraham, widerſprechen ſie Ihm und ſchreiben ſich geradezu das Vorrecht der Kindſchaft Gottes zu. Jeſus redet ihnen aber jetzt ernſter an's Gewiſſen und zeigt aus ihren Geſinnungen, daß ſie nicht Gott, ſondern dem Satan verwandt ſeien. Ihr Widerſpruch wird dadurch nur noch ergrimmter.

v. 30. Dieſer Vers ſchließt das Vorhergehende ab und bildet den Uebergang zum Folgenden. Sein milder Ernſt war bei Vielen nicht ohne Eindruck geblieben — ſie glaubten an Ihn. Freilich iſt es nicht jener tiefe Glaube, der wahrhaft mit Ihm verbindet, ſondern erſt ein augenblickliches Geltenlaſſen ſeiner höhern Würde, der Anfang der Jüngerſchaft.

v. 31. 32. Daran knüpft nun Jeſus an, lehret ſie den Weg zur wahren Jüngerſchaft und die ſeligen Früchte derſelben. „Wenn ihr in meinem Worte bleibet, werdet ihr wahrhaft meine Jünger ſein.“ Das „Bleiben“ im Worte ſagt ſoviel: daß ein bloß flüchtiger Eindruck oder ein bloß äußerliches Aufnehmen nicht genüge, ſondern ein wahres Eindringen und ein ruhiges Weilen in der Offenbarung mit Herz und Sinn und mit ganzer Lebenskraft. Dieſem erſt iſt die wahre Jünger-

ſchaft verheißen, d. h. die bleibende Verbindung und Aehnlichkeit mit Chriſtus. Als erſte Frucht nennt Er: „ihr werdet die Wahrheit erkennen.“ Die Wahrheit κατ' ἐξ. iſt die göttliche Offenbarung in ihrem ganzen Umfang und in ihrem wahren Weſen, entgegengeſetzt der Unwahrheit des Irrthums, der bloß theilweiſen Wahrheit alles menſchlichen Erkennens, und der verhüllten, unvollkommenen Wahrheit der altteſtamentlichen Offenbarung. Und das Erkennen derſelben iſt keineswegs ein bloßes Begreifen mit dem Kopfe, ſondern die wahre Einſicht und das innerliche, weſenhafte Durchſchauen. — Die weitere Frucht iſt: „Und die Wahrheit wird auch frei machen.“ Die Idee der wahren Freiheit iſt die, daß der Menſch alle Kräfte ſeines Weſens nach ihrer Idee oder göttlichen Beſtimmung entfalten, gebrauchen und befriedigen kann; es iſt der Zuſtand der höchſten Macht und Selbſtſtändigkeit, ſowie der unbeſchränkten, lebendigſten Seligkeit des geiſtigen Weſens. Dieſer Zuſtand iſt aber nicht dem natürlichen Menſchen und ſeinen Anlagen erreichbar, ſondern wird erſt durch die göttliche Wahrheit herbeigeführt. Denn dieſe entwurzelt die Sünde, die den Menſchen bindet, ja ſie hebt gewiſſermaßen die Endlichkeit auf, indem ja die Erkenntniß der Wahrheit ein Erfaſſen des Göttlichen, eine Ausdehnung zur Unendlichkeit iſt.

v. 33. Auch dieſe Verheißung erweckt kein Echo einer höheren Sehnſucht in dieſen kalten Herzen, ſondern nur Widerſpruch. Ob übrigens dieſe ſelben Leute, die eben etwas von Glauben verſpürten, bereits damit zu Ende waren, oder ob die Umſtehenden widerſprechen, läßt ſich nicht beſtimmt ſagen. — Indem Er ihnen die Freiheit verhieß, lag darin die Vorausſetzung, daß ſie dieſelbe noch nicht hatten. Mit ihrem fleiſchlichen Sinne nun, in dem ſie nur das Aeußerliche und Irdiſche ſuchten, verſtehen ſie Seine Freiheit nicht, meinen nur die politiſche Freiheit, und entgegnen: „Wir ſind Abrahams Samen und waren nie Jemandes Knechte; wie ſagſt du: ihr werdet frei werden?“ Als Kinder Abrahams fühlen ſie ſich vornehmer, als alle Völker, und prahlen, dieſe Freiheit hätten ſie nie verloren. Wie man ſieht, meinen ſie nicht die bloß äußerliche (faktiſche) Bezwingung, denn dieſe war ja oft genug über ſie gekommen und laſtete auch jetzt auf ihnen; ſondern die eigentliche Sklaverei, die ſklaviſche Seele und die rechtliche Hörigkeit — die wahre Freiheit, meinen ſie, hätten ſie, als Söhne

Abrahams, nie verloren. Diesem irdischen und stolzen Sinne tritt nun Jesus entgegen; aus dieser Rede entwickeln sich die Gedanken der Antwort Jesu. Er zeigt ihnen nämlich eine höhere Freiheit, die ihnen abgehe; Er zeigt ferner, daß sie nicht einmal im wahren Sinne Kinder Abrahams seien, und als sie endlich gar die Kindschaft Gottes in Anspruch nehmen, zeigt Er, wie sie vielmehr Kinder des Teufels seien.

v. 34—36 setzt Er die wahre Sklaverei und die wahre Freiheit einander entgegen, die geistige.

v. 34. Der Begriff der geistigen Sklaverei: „Wer Sünde thut, ist ein Knecht der Sünde." Die Sünde erscheint hier als eine tirannische Macht, die den Menschen gegen seine Bestimmung in Gefangenschaft hält und knechtet. Denn sie ist es ja, welche die edelsten Kräfte hemmt und bindet; die den Menschen zur wahren Ohnmacht verdammt, ihm das Sklavengefühl, die Furcht, einflößt und überhaupt, weil sie ein fruchtloser Kampf gegen Gott und ein gottfeindlicher Zustand ist, den Menschen mit Gott in Conflikt bringt, woher nur unendlicher Zwang resultiren kann — sie versetzt also den Menschen wahrhaft in einen Zustand, der seinem Wesen und bessern Willen schnurstracks zuwiderläuft. Hiemit hat Christus nicht bloß sie als Sklaven bezeichnet, sondern den natürlichen Menschen überhaupt, da ja keiner ist, der nicht Sünde thut.

v. 35. Er stellt ihnen nun, das Bild erweiternd, die traurige Folge dieser Sklaverei und den einzigen Weg zur Freiheit dar. „Der Sklave aber bleibt nicht für immer im Hause, der Sohn aber bleibt." Der unmittelbare Sinn des Bildes ist dieser: der Sklave ist rechtlos, ohne Anspruch auf die Güter und die Heimath des Vaterhauses; er kann hinausgestoßen oder verkauft werden, er hängt rein von der Gnade und Ungnade seines Herrn ab. Der Sohn aber ist Freigeborner, der hat Heimaths- und Erbrecht im Hause des Vaters, der bleibt daher stets im Hause. — Christus will aber offenbar hier seine und ihre Stellung im Reiche Gottes anschaulich machen; es ist dabei bloß die kleine Wendung mit dem Bilde vorgenommen, daß sie nicht als Sklaven im Hause der Sünde, sondern als Sklaven im Hause des Vaters erscheinen. Christus will so viel sagen: allerdings seien sie noch faktisch im Hause des Vaters — im Reiche Gottes — allein ohne alles Recht, ohne allen Anspruch, als Fremdlinge und ganz von der Gnade des

Herrn abhängig; sie können, ja sie müssen, wenn sie Sklaven bleiben, früher oder später hinausgestoßen werden. — Diese Hinweisung mußte um so kräftiger sein, da sie im Hause Abrahams selbst den auffallendsten Beweis hatten. Diese Familie war in der That ein Bild des Reiches Gottes. Wie dort der Sklavensohn hinausgeworfen wurde und nur der Freie zurückblieb — so wird es auch in der Zukunft sein. Sie hatten sich eben der Kindschaft Abrahams gerühmt — Jesus zeigt ihnen, sie seien Sklaven und ihr Schicksal mögen sie an Israel sehen.

v. 36. In demselben Bilde fortfahrend zeigt Er nun den einzigen Weg zur Freiheit. „Wenn euch also der Sohn befreien wird, so werdet ihr wahrhaft frei sein.“ Die essentiale Freiheit (ὄντως ἐλεύθεροι) ist ihrer bloß eingebildeten und Scheinfreiheit entgegengesetzt; wie im Hause sie nur jener geben kann, der das Recht über alles und die Knechte selber hat, so kann sie im Hause Gottes nur Er geben durch seine Wahrheit und Gnade. Wie Er die substantiale Wahrheit ist (Ego sum Veritas), so schreibt Er hier dieselbe Wirkung sich zu, wie oben der Wahrheit.

v. 37—41. Beweis, wie sie nicht einmal Söhne Abrahams im wahren Sinne seien; doch nur mild und reuerweckend.

v. 37. Er scheint Anfangs ihrem Dünkel etwas zuzugeben. „Ich weiß, daß ihr Abrahams Söhne seid.“ Er braucht wohl absichtlich den Ausdruck „σπέρμα“, den sie selbst brachten; denn darin liegt weiter nichts, als die fleischliche Abstammung von Abraham. Nun kommt Er aber auf ihre Gesinnung — von der Er allmälig zeigt, wie weit sie von Abraham entfernt sei. „Aber ihr sucht mich zu tödten.“ Entweder meint Er einen direkten Mordanschlag — und dann sind es wohl kaum jene, von denen es hieß, sie hätten geglaubt; oder es ist nur von einem Keim zum Mordgedanken die Rede — und das konnte allerdings bei jenen Schwankenden der Fall sein. — Bedenklicher als dieser Frevel ist noch die Ursache: „weil mein Wort in euch nicht durchdringt.“ Χωρεῖ sagt soviel, als: es findet nicht Platz, es kann in ihnen seine Kraft und Wirkung nicht entfalten. Also nicht eine bloße Täuschung und dergl. reizt sie gegen Ihn, sondern ihre Unempfänglichkeit und ihr Widerwille gegen das Wort seiner Offenbarung.

v. 38. Nun charakterisirt Er indirekt ihre Richtung, indem Er sich und sie, seine Offenbarung und ihr Verhalten dagegen, sein und ihr

Beispiel einander entgegensetzt. „Ich rede, was ich bei meinem Vater gehört habe;“ das bezeichnet den reingöttlichen, heiligen Charakter seiner Lehre; „ihr thut“ u. s. w. — das Unheilige ihres Handelns — der Teufel wird leise als ihr Vater angedeutet.

v. 39—41. Wohl hatte Er ihnen einerseits die Abstammung von Abraham zugegeben, allein da Er andererseits ihnen Mordgedanken zuschrieben und gesagt, sie folgen ihrem Vater, müssen sie wohl merken, daß Er ihnen die Kindschaft Abrahams in anderem Sinne wieder abspricht. Darum bestehen sie nur um so stärker darauf: „Unser Vater ist Abraham.“ Er widerlegt sie nun deutlicher: „Wäret ihr Abrahams Söhne, so thätet ihr Abrahams Werke. Abraham war weit weniger der Patriarch dem Fleische denn dem Geiste nach — als Vater der Gläubigen und Frommen aller Zeiten; daher wird zur Kindschaft Abrahams weit mehr als die bloß fleischliche Abstammung verlangt. Darum braucht Christus hier den Ausdruck τέκνα, Kinder im eigentlichen, wahren Sinne, nicht bloß σπέρμα. Das spricht sich aber in den sittlichen Früchten aus, d. i. in den Werken. An diesen Maßstab hält Er nun ihre Gesinnung: „Nun aber suchet ihr mich zu tödten.“ Allerdings hebt Er auch daran nicht die entsetzlichste Seite hervor, daß es Messiasmord sei; Er sagt bloß: „einen Menschen, der ich euch die Wahrheit sagte, die ich von Gott gehört habe“ — das können und müssen sie erkennen, dafür sind sie verantwortlich — ihr Mordplan ist gegen einen Gottgesandten gerichtet. Das aber hat Abraham nie gethan — er, der der Freund Gottes war. Daher besteht Er nun kräftiger auf einem andern Vater: „Ihr thut die Werke eures Vaters.“

In den ff. v. 41—50 erreicht der Gedankengang den letzten und grellsten Ausdruck, wozu sie den Herrn durch verbärteten Stolz zwingen. Sie behaupten nämlich geradezu die Kindschaft Gottes — Er beweist ihnen nun ihre Satanskindschaft aus ihrem Verhalten gegen den Gottgesandten.

v. 41. Das hatten sie wohl verstanden, daß von der moralisch-religiösen Kindschaft die Rede sei, und in dieser Beziehung stellen sie sich gleich zuversichtlich. „Wir sind nicht aus Ehebruch geboren worden, wir haben Einen Vater, Gott.“ Die Versicherung, nicht aus dem Ehebruch zu stammen, will zunächst sagen, sie seien nicht einer unehelichen,

chandbaren Urſprungs. Vielleicht aber liegt jene Vorſtellung zum Grunde, nach welcher auch ſonſt der Bund Gottes als eine Ehe dargeſtellt wird, und das Volk Gottes als die Kinder derſelben. Wohl nennt Gott ſich oft den Vater Israels, und auf dieſes pochen ſie, unbekümmert, ob auch ihr Weſen gottverwandt ſei in Erkenntniß des Göttlichen und in Heiligkeit. Stolz und Verblendung liegen in dieſer Behauptung.

v. 42. 43. Jeſus widerlegt dieſe Anmaßung, indem Er v. 42. das Kriterium der Gotteskindſchaft aufſtellt, und v. 43. den Abgang deſſelben an ihnen nachweist. Das Kriterium liegt in dem Verhalten gegen Ihn. „Wäre Gott euer Vater, ſo würdet ihr wohl mich lieben, denn ich bin von Gott ausgegangen und komme von Ihm.“ Das bekräftigt Er nochmals: „denn nicht von mir ſelbſt bin ich ausgegangen, ſondern Er hat mich geſandt.“ Verwandtes erkennt das Verwandte und fühlt ſich zu ihm hingezogen. Die Gotteskindſchaft kann ſich alſo gerade Demjenigen gegenüber am allerwenigſten verläugnen, deſſen Weſen und Sendung ganz und gar göttlich iſt. Hiebei ſcheint ἐξῆλθον mehr den Weſensausgang, ἥκω mehr die Verwirklichung der Sendung zu bezeichnen. — Ihr Zuſtand iſt in der Frage ausgedrückt: „Warum erkennt ihr meine Sprache nicht?“ Die Antwort lautet: „weil ihr mein Wort nicht hören könnet.“ λαλιὰ und λόγος unterſcheiden ſich wie Aeußeres und Inneres, Redeweiſe und Inhalt. Er will ſagen, ihr verſtehen die ganze Weiſe ſeiner Offenbarung, gleichſam ſeinen himmliſchen Dialekt, nicht, und das deßhalb, weil eine gänzliche Unfähigkeit und Unempfänglichkeit in ihnen iſt. Das iſt alſo die Negation ihrer Gotteskindſchaft.

v. 44. 45. Dem ſetzt Er eine poſitive Erklärung ihrer Beſchaffenheit bei, woraus ſich ihr Unglaube leicht erklärt. „Ihr ſeid aus dem Vater dem Teufel, und wollet die Gelüſte eures Vaters vollbringen.“ Den Teufel zum Vater haben, heißt ſo viel als grundverdorben, gottfeindlich und in der ganzen Lebensrichtung dieſem Feinde Gottes und der Menſchen verwandt ſein. Dieß beweiſen ſie dadurch, daß ſie nicht etwa bloß eine oder die andere böſe That begangen, ſondern daß ſie die Gelüſte, d. i. das ganze Streben des Satans in ihren Willen aufgenommen haben und daſſelbe mit Luſt verwirklichen. Ihre Hauptſünden waren ihr Unglaube an Chriſtus, ja das Brüten über ſeinen

Tod, darum werden gerade dieſe als teufliſch nachgewieſen. „Der war ein Mörder von Anbeginn und beſteht nicht in der Wahrheit, weil Wahrheit nicht in ihm iſt.“ Ein Menſchenmörder heißt der Teufel nicht bloß als Anſtifter eines und des andern Mordes (wie in Kain I. Joann. 3, 12), ſondern weil er den Tod der Menſchen an und für ſich verſchuldet hat (invidia diaboli mors introivit in mundum. Sap. 2. 24). „Tod“ iſt hier allerdings zunächſt im phyſiſchen Sinne gemeint, aber der iſt ja nur Ausdruck und letzte Folge des ganzen Unheils aus der Sünde. Ἀπ᾽ ἀρχῆς heißt vom Anfang des Menſchengeſchlechtes, ἦν drückt das Fortdauernde dieſes Mordes aus, der ja keinen Tag unterbrochen wurde. Die andere Eigenſchaft iſt die: „er beſteht nicht in der Wahrheit, weil die Wahrheit nicht in ihm iſt;“ ἑστηκε nahmen Einige = stetit und gebrauchten dieſe Stelle, um den Abfall der böſen Engel zu beweiſen; allein nach klaſſiſch-bibliſchem Sprachgebrauche heißt es stat, und bezeichnet ſeinen gegenwärtigen bleibenden Zuſtand. Ἡ ἀλήθεια, die Wahrheit bezeichnet das Reale, objektiv Wirkliche an ſich, das Göttliche oder die Offenbarung deſſelben in Wort und That. Beſtehen — ἑστήκειν — in der Wahrheit heißt ſo viel als: ſein ganzes Weſen dem Göttlichen hingeben, ſich in demſelben befeſtigt haben und daſſelbe nun in Wort und Leben ausprägen. Der Teufel beſteht darin nicht, heißt: er iſt völlig aus dieſer Sphäre göttlichen Seins und Lebens herausgefallen. Als Grund wird angegeben: „weil Wahrheit nicht in ihm iſt“ — das iſt keine Tautologie, ſondern nur die Schilderung des ſubjektiven geiſtigen Zuſtandes, in welchem jene abſolute Gottgetrenntheit wurzelt; der Geiſt, der in der Wahrheit beſtehen ſoll, muß Wahrheit in ſich haben oder ſelbſt wahr ſein, Sinn und Offenheit beſitzen das Göttliche aufzunehmen, und den redlichen Willen an daſſelbe ſich zu halten. Im Satan iſt keine Wahrheit, heißt ſo viel: in ihm iſt nur Negation, Widerſpruch, — ſein Weſen und Prinzip iſt Lüge. Und wie er ſelbſt Lüge iſt, ſo wird die Lüge auch als ſeine Sphäre und ſein Reich bezeichnet: „Wenn er die Lüge ſpricht, ſo ſpricht er aus dem Eigenen, weil er Lügner iſt und Vater derſelben,“ nämlich der Lüge, die im Begriffe Lügner mitgedacht iſt. Er heißt Vater der Lüge, weil ſie durch ihn erſt in die Welt kam. In dieſer Schilderung des Teufels erblicken wir einen grellen Gegenſatz gegen Gott, den Quell aller Wahrheit und alles Lebens. —

Aus dieſer Verwandtſchaft mit dem Teufel und der Lüge erklärt Er nun poſitiv ihren Unglauben: „Weil aber ich euch die Wahrheit ſage, glaubet ihr mir nicht.“ Hier hat Chriſtus nun ihre poſitive Verderbtheit mit den ſchwärzeſten Farben geſchildert. Er hatte ſie mit Milde auf ihren ſchlimmen Zuſtand aufmerkſam gemacht; es hatte nichts gefruchtet — nun will Er ſie mit ganzem Ernſte aufrütteln.

v. 46. 47. Hier führt Er nochmal ihren Unglauben auf ſeine Wahrheit und ihre Gottentfremdung zurück. Vor allem ſtützt Er ſeine Wahrheit auf ſeine Heiligkeit: „Wer aus euch überweist mich einer Sünde?“ Dieſe Reinheit und Heiligkeit, an der nicht einmal ſeine erbittertſten Feinde einen Flecken finden konnten, iſt, nicht nur Bürgſchaft, daß Er ihnen die Wahrheit ſagen wolle, ſondern weit mehr noch Bürgſchaft, daß Er wirklich die göttliche Wahrheit beſitze, die ja nur in einem heiligen Gemüthe wohnt. Darum kann Er auch fragen: „Wenn ich euch aber die Wahrheit ſage, warum glaubet ihr mir nicht?“ Nun erklärt Er's, zuerſt in dem allgemeinen Satze: „Wer aus Gott iſt, hört die Worte Gottes.“ Aus Gott ſein, iſt ſoviel als oben: Gott zum Vater haben, in ſeinem ganzen Sein und Leben an Gott hangen, ganz und gar von Ihm beſtimmt ſein. Das Zeichen iſt das Hören, d. i. erkennendes und freudiges Aufnehmen des Wortes Gottes oder ſeiner geoffenbarten Wahrheit und ſeines geoffenbarten Willens. Nun die Anwendung auf ſie: „Deßhalb höret ihr nicht, weil ihr nicht aus Gott ſeid.“ Die Schuld liegt in ihnen und zwar in ihrer totalen Gottentfremdung.

v. 48. Sie haben auch auf dieſe ernſte, zermalmende Rede nichts — keinen Blick in ſich, kein Beſinnen — nur Schimpf. „Sagen wir nicht recht, daß du ein Samaritan biſt und den Teufel haſt?“ Das erſte iſt ein boshafter Schimpf und ſoll judenfeindliche Geſinnung und ketzeriſchen Geiſt bezeichnen. Das andere aber iſt noch ärger; ſie zeihen Ihn dämoniſchen Wahnſinnes, was eine arge Läſterung iſt.

v. 49. 50. Jeſus übergeht den bloß perſönlichen Schimpf mit Stillſchweigen, der zweiten Läſterung entgegnet Er mit aller Gelaſſenheit: „Ich habe keinen Teufel.“ Er läßt ſie aber das Verruchte ſolchen Angriffs merken in den Worten: „Aber ich ehre meinen Vater, und ihr entehret mich.“ Weil ſein ganzes Leben und Lehren nichts iſt und ſucht, als Gottes Ehre, ſo iſt ihre Läſterung unverant-

wortlich, ein Angriff auf Gott selbst. — Er schließt diese Predigt in Demuth und Ernst ab. Er wirft ihnen seine Verunehrung nicht vor aus persönlicher Empfindlichkeit, oder um für sich zu sorgen — aber doch unterläßt Er nicht, auf Den hinzuweisen, der seine Entehrung nicht gleichgültig hinnimmt, sondern unerbittlich richten wird. Das ist sein Trost, aber für sie eine gar ernste Warnung.

δ. Rede Jesu über seine göttliche Würde. 51—59.

Hier haben wir Resultat und Schluß der ganzen Verhandlung. Noch einmal macht der Herr den Versuch sie zu gewinnen; da aber ihr Widerspruch nur noch erbitterter wird, spricht Er mit unverhüllter göttlicher Hoheit, wodurch sie vollends verblendet werden und ihre feindselige Gesinnung in frevelhafter That zu äußern im Begriffe sind.

v. 51. Er richtet die Rede wahrscheinlich wieder an die Bessergesinnten, die zwar nicht entschieden für die Wahrheit, aber auch nicht vollends verschlossen gegen dieselbe sind. Er gibt ihnen die große Verheißung: „Wenn Jemand mein Wort beobachtet, der wird den Tod in Ewigkeit nicht sehen.“ Das Beobachten ꝛc. setzt voraus einmal die willige Aufnahme, dann die beständige und liebevolle Achtsamkeit darauf mit dem Denken, aber auch mit Willen und That. Den Tod in Ewigkeit nicht sehen, heißt: ewig leben. Es ist nicht das natürliche Sterben gemeint, sondern der Tod in seiner eigentlichen, wahren Bedeutung. Das Sterben des Heiligen ist kein Tod, sondern nur ein Schritt näher zu jenem wahren Leben, das in der Verklärung und im Genusse der Seligkeit bei Gott besteht.

v. 52. 53. Sie greifen nun ihre eben gesprochene Lästerung wieder auf und finden gerade in diesem Worte Jesu den Beweis seines unheiligen, hölliſchen Wahnsinnes; denn das heißt die Beschuldigung: „Du hast den Teufel.“ Das belegen sie so: „Abraham und die Propheten sind gestorben, du verheißest, wer dein Wort hält, werde nicht sterben — bist du größer als jene?“ Ihre Argumentation ist diese: Er verheiße da mehr, als die heiligsten und gottvertrautesten Männer, ja als der Stammvater selbst besaßen, schon seinen Jüngern. Um so viel mehr müsse Er sich selbst über jene hinaufstellen. Wie ihre ganze Anschauungsweise nur eine fleischliche ist, so verstehen sie das auch vom zeitlichen Sterben und finden darin eine sinnlose Prahlerei: „Was

machſt du aus dir ſelbſt?" Es liegt zugleich die Beſchuldigung der Impietät gegen die ehrwürdigen Voreltern in dieſer Entgegnung.

v. 54. 55. Jeſus widerlegt zuerſt die Beſchuldigung, daß Er etwas aus ſich mache, was Er nicht ſei. Sein Ruhm ſei kein Selbſtrühmen, dieſes hätte allerdings keinen Werth; ſondern Ruhm vom Vater, welcher abſoluten Werth hat. — Er legt nun weiter ihr Verhältniß zu dieſem ſeinem Vater dar, woraus ſich auch ihr Unglaube leicht erklärt — „Den ihr euren Gott nennet, und ihr kennt Ihn nicht!" Sie kennen nämlich wohl ſeinen Namen, kennen Ihn auch theoretiſch aus der Offenbarung; aber nicht wahrhaft und unmittelbar, obwohl ſie ſeiner Erkenntniß ſich rühmen — das iſt alſo nichts als leeres Reden, Täuſchung und Lüge. — Dem ſetzt Er ſein Erkennen entgegen. „Ich aber kenne Ihn, und ſagte ich, ich kenne Ihn nicht, ſo wäre ich eures Gleichen, ein Lügner." Das Erkennen Jeſu iſt jenes einzige, von dem Er ſpricht: Nemo novit Patrem, nisi Filius, das unmittelbare, weſensgleiche Erkennen, und darin liegt auch der höchſte Beweis für ſeine Wahrhaftigkeit. Nochmal verſichert Er ihrer pharisäiſchen Lügenhaftigkeit gegenüber: „aber ich kenne Ihn und halte ſein Wort." Dieß letztere will ſagen, daß es nicht ein todtes logiſches Wiſſen von Gott ſei, ſondern ein lebendiges Erkennen, das in Liebe und Gehorſam beſteht.

v. 56. Das iſt gegen die andere Seite ihrer Beſchuldigung gerichtet — als hätte Er ſich freventlich über Abraham geſtellt und dadurch eine Impietät gegen den Erzvater begangen. Im Gegentheil klagt die Geſinnung Abrahams die ihrige laut an und gibt gerade für Ihn das ehrerbietigſte Zeugniß. „Abraham euer Vater frohlockte, daß er meinen Tag ſehen ſollte, und er ſah ihn und hat ſich erfreut." Der Tag Chriſti iſt die Zeit ſeiner Erſcheinung, vorzüglich ſeiner Verherrlichung. Von Abraham iſt nun erſtens ausgeſagt, daß er den Tag Chriſti ſehen ſollte; das iſt am einfachſten auf eine ihm gewordene Verheißung zu deuten, daß er einſtens den Meſſias und die beſeligenden Früchte deſſelben ſchauen ſollte. Implicite liegt das auch in allen Verheißungen, die dem Abraham über den kommenden Erlöſungsſegen gemacht worden ſind — und ſchon dieß Hoffen und Harren auf den Kommenden erfüllte ſeine Seele mit Wonne. Zweitens iſt geſagt, daß

er dieſen Tag geſchaut und ſich erfreut habe. Es iſt zweifelhaft, ob von einem bloß prophetiſchen Schauen in die meſſianiſche Zukunft, oder von einem wirklichen Schauen Abrahams aus dem Jenſeits die Rede ſei; letzteres wahrſcheinlicher, da ein bloß prophetiſches Schauen wohl nicht Gegenſtand göttlicher Verheißung und ſo froher Hoffnung ſein konnte. Es iſt ja auch ein Schauen und Theilnehmen am Erlöſungswerke aus dem Jenſeits ſehr natürlich, da ja auch Moſes und Elias bei der Verklärung Chriſti erſchienen. — Hierin liegt ein ſchwerer Vorwürf für ſie, die vor lauter ſcheinbarem Reſpekt vor Abraham ſo grell mit ihm im Widerſpruch ſtanden. Daher iſt Pater vester (ὑμῶν) ſo ſtark hervorgehoben.

v. 57. Die Juden verſtehen auch das wieder nur vom leiblichen Anſchauen und drehen mit argem Sinne das eigene Wort des Herrn um. „Du haſt noch nicht fünfzig Jahre und haſt Abraham geſehen?“ Fünfzig Jahre iſt das reife Mannesalter, und da der Herr augenſcheinlich das nicht hatte, glauben ſie mit ihrem kurzen Verſtande einen greifbaren Unſinn entdeckt zu haben, in dem Er ſich ſelbſt gefangen.

v. 58. Jeſus hätte ihnen nähere Erklärung geben können, aber nicht das intellektuelle Mißverſtändniß, ſondern der böſe, ungläubige Wille iſt die Hauptſache. Darum ſpricht Jeſus nun unverhüllt von ſeiner göttlichen Höhe herab: „Ehe Abraham ward, bin Ich.“ Das Daſein Abrahams wird durch das γενέσθαι (wie c. 1. vom Johannes d. T.) als ein zeitlich-gewordenes dargeſtellt, Sich hingegen ſchreibt Er nicht bloß die Präexiſtenz vor Abraham zu, ſondern das Sein ſchlechthin, ohne Werden und ohne Veränderung.

v. 59. Jeſus hatte abſichtlich ihrer verſchuldeten Schwäche keine Conceſſion mehr gemacht — Er hatte ſich in einem Lichte gezeigt, das dem Empfänglichen zum Leben, dem Unempfänglichen, bloß Sinnlichen zur Verblendung werden mußte. Er wollte dem Schwanken ein Ende machen und ſie zur Entſcheidung zwingen; das iſt das Gericht der Offenbarung. Wirklich erreichte ihre Stimmung den Grad der äußerſten Wuth, daß ſie Ihn um dieſes Wortes der Wahrheit willen ſteinigen wollen — ein trauriges Vorſpiel deſſen, was bald geſchehen ſoll. Er aber verbarg ſich und entzog ſich; ob mit oder ohne ein Wunder iſt zweifelhaft.

b) Heilung des Blindgebornen. 9. Kap.

Die folgende Wunder-Erzählung ist in mehrfacher Beziehung höchst erkwürdig. Einmal ist die Schilderung im höchsten Grade anschaulich nd gehört in dieser Beziehung zu dem Unmittelbarsten, was wir in n Evangelien besitzen. Sodann ist das Wunder mit aller Kritik ißgünstiger Augen untersucht, also mit der größten urkundlichen Geißheit konstatirt. Endlich ist die Wunderheilung selbst höchst eigenümlich und belehrend und von tiefer Bedeutsamkeit. Die Heilung t einige Aehnlichkeit mit der im 5. Kap. erzählten Heilung des 3jährigen Kranken; und wie dieselbe mit der darauffolgenden Rede n der lebenschaffenden Macht Christi zusammenhängt, so hängt diese offenbar zusammen mit der vorhergehenden Rede vom Lichte der elt (s. 8, 12—9.). Gerade hier zeigt sich Jesus faktisch als s Licht der Welt mit seinen eigenthümlichen Wirkungen. An diesem chte nämlich wird der Blinde körperlich und geistig sehend, aber die ehenden oder Sehenwollenden versinken in eine an Wahnsinn gränende Verblendung. — Die Erzählung selbst läßt sich in drei Stücke eilen:

α) das Wunder (v. 1—7);

β) die Untersuchungen der Juden darüber (8—35);

γ) die geistige Frucht desselben im Geheilten (34—41).

α. Die Wunderheilung. 1—7.

v. 1. 2. Zeit und Schauplatz des Wunders können nicht sehr m Schluß der vorhergehenden Erzählung abstehen, da der Evangelist merkt, Jesus habe im Vorübergehen — offenbar nach seinem Weghen aus dem Tempel — einen Blindgebornen erblickt; um so schlander reiht sich das Wunder an jene Verblendung, die Ihn soeben r Flucht nöthigte. Es fanden sich überhaupt die Elenden und Armen rne in der Nähe des Tempels ein, besonders an Festtagen. Diesen lindgebornen hatte die Vorsehung hergerufen, wie Jesus selbst erklärt. Wie das natürliche Licht schon von selbst das Bild der geistig-göttlichen rleuchtung ist, so ist die körperliche Blindheit auch von selbst das aurige Bild geistigen Todes, geistiger Verschlossenheit. Das Uebel ar aber bei diesem um so jammervoller und hoffnungsloser, da er

blind geboren war — eine Heilung also nur durch einen schöpferischen Akt möglich schien. Auch den Jüngern geht sein großes Elend zu Herzen und sie denken über die Ursache eines so ungewöhnlichen Unglücks nach. Sie fragen den Meister: „Wer hat wohl gesündigt, dieser oder seine Eltern, daß er blind geboren wurde?“ Diese Frage geht von der Vorstellung der Vergeltung aus, von der ja das jüdische Gesetz so ganz durchdrungen war. Dabei war allerdings der wahre Gedanke, daß das Uebel überhaupt nur Folge der Sünde sein könne; aber einseitige Uebertreibung war es, daß jedes zeitliche Uebel Folge einer Sünde sein müsse. Auch der andere Gedanke, daß eben die Eltern sein Unglück könnten verschuldet haben, hat einigen Anhalt im Gesetze, da Gott von sich sagt, Er sei ein eifernder Gott, der in's dritte und vierte Glied strafe — aber belohne in's tausendste! Exod. 20. Aber seltsam klingt die Frage, ob etwa er selbst gesündigt habe und deßhalb blind geboren sei? Manche legten den Jüngern die Meinung von einer Seelenwanderung bei, aber die ist nicht jüdisch; die Meinung, als könne der Mensch im Mutterleibe sündigen, ist wohl nur eine talmudische Grille, die die Jünger kaum theilten. Wahrscheinlicher ist, sie denken an eine anticipirende Justiz, die Gott in Voraussicht großer Schlechtigkeit über den Armen verhängt habe.

v. 3. Jesus korrigirt nun ihre bornirt lieblose Ansicht und legt ihnen den höheren Causalnexus von diesem Uebel dar. „Weder er, noch seine Eltern haben gesündigt,“ d. h. durch Sünde diese Blindheit verschuldet — aber auch kein bloßer Zufall ist diese Blindheit, sondern „damit Gottes Werke an ihm offenbar werden.“ Die Werke Gottes sind hier seine Heilung, ja noch mehr, seine Gewinnung für das Heil. Allerdings bedarf Gott zur Offenbarung seiner Herrlichkeit des Bösen oder des Uebels nicht, und es ist nie bloß darum in der Welt, damit Gott verherrlicht werde. Aber doch hat es Gott in seine Oekonomie verflochten, nun es einmal da ist, und es muß nun dem höchsten Zwecke des Universums dienen, wie alles andere. — Aber die Blindheit dieses Menschen kann, streng genommen, nicht einmal als ein Uebel betrachtet werden — sie war eine Vorbereitung zu einem großen geistigen Gute, zu seiner Bekehrung, die sonst vielleicht so wenig stattgefunden hätte, als bei tausend Sehenden. Man darf also nur die geistige Erleuchtung als letzten Zweck des Werkes Gottes am Blinden

betrachten, ſo ſchwindet alle Schwierigkeit, und die Blindheit kann als eine göttliche Wohlthat erſcheinen.

v. 4. 5. Nun erklärt Er ſein Verhältniß zu der ſo eben ausgeſprochenen göttlichen Abſicht, der Verherrlichung Gottes ſowohl bei dieſem Uebel, als in der Welt überhaupt. „Ich muß die Werke Deſſen thun, der mich geſandt hat," d. h. ich bin Derjenige, durch den Gott ſeine erlöſende Thätigkeit offenbart. Er beſtimmt ſeine Thätigkeit noch genauer durch den Beiſatz: „ſolang es noch Tag iſt; es kommt die Nacht, da Niemand mehr wirken kann." Dieß iſt ſprüchwörtlich und im Bilde menſchlicher Thätigkeit geſprochen und will, auf den Erlöſer angewendet, ſo viel ſagen: es ſei auch für Ihn und ſeine Thätigkeit, wie für die aller Menſchen, eine beſtimmte Friſt, nach deren Ablauf ſeine Thätigkeit aufhören müſſe, wie ſie für jeden Menſchen beim Einbruch der Nacht endet. Die Zeit des Tagewerkes Chriſti iſt ohne Zweifel die vor ſeinem Leiden, mit dieſem beginnt die Nacht, die Vollendung und die Ruhe. Er deutet hiemit an, wie es Ihn dränge ſeine göttliche Thätigkeit zu üben, ſolang Er nur könne — wie Er gerade dieſe nächſte Gelegenheit ergreife. — Er beſtimmt nun auch noch die Art ſeiner Thätigkeit näher, oder in welcher Weiſe Er das göttliche Wirken offenbare. „Solang ich in der Welt bin, bin ich das Licht der Welt." Er will ſagen, ſeine Thätigkeit ſei aber, zu erleuchten und zwar in jedem Sinne, vorzüglich geiſtig zu erleuchten, und zwar die ganze Menſchheit, aber auch leiblich, wenn es nothwendig; und dieſe ſeine Aufgabe dauere, ſolang Er in der Welt ſei. Man könnte freilich ſagen, Jeſus habe ja durch ſein Weggehen aus der Welt nicht aufgehört das Licht der Welt zu ſein, und erſt nach ſeinem Tode — alſo in der Nacht — habe ſein operari recht begonnen. Aber das iſt kein neues Wirken, kein neues Offenbaren, kein neues Schaffen mehr, ſondern nur die Fortdauer und Erhaltung ſeines Tagewerkes auf Erden. Dieſes Tagewerk kann man mit den ſieben Schöpfungstagen Gottes vergleichen — die „Nacht" mit dem Sabbat, dem langen Ruhetage Gottes; wie dieſer nicht ohne Thätigkeit Gottes iſt (5, 17), ſo iſt freilich auch die Zeit nach dem Tode Chriſti nicht müßig, aber kein Schaffen mehr. Hiemit hat Chriſtus auch den rechten Sinn des folgenden Wunders erklärt — es ſoll eine Manifeſtation des göttlichen Lichtes und des göttlichen Erleuchters ſein.

v. 6. 7. Hier wird das Wunder selbst mit manchen Eigenthümlichkeiten gemeldet. Er spuckte nämlich auf die Erde, machte mit dem Speichel einen Koth, bestrich damit die Augen des Blinden und schickte ihn zur Quelle Siloah, sich zu waschen. Keine einzige Wunderheilung Christi geschah auf bloß geistige Weise, sondern Er gab der geistigen Kraft seines Willens ein sinnliches Gewand, entweder ein Wort, eine Handauflegung u. dergl. So war es seiner eigenen gottmenschlichen Natur, wie der geistig-leiblichen Natur der Geheilten, entsprechend; Er konnte hiebei aber ohne Zweifel jenes Zeichen wählen, welches das geeignetste war für das Bedürfniß und die sittlich-religiöse Beschaffenheit des Leidenden. Warum Er hier gerade dieses Mittel wählte, können wir nicht sagen. (Chrys. erinnert an die Schöpfung des Menschen; Neuere an die Heilkraft des Speichels cf. Sueton. in vita Vespas.); aber soviel ist gewiß, daß es ganz geeignet war die Demuth und den Glauben des Blinden auf die Probe zu stellen. Dasselbe scheint auch das Schicken zur Quelle Siloah zu bezwecken es sollte kein augenblickliches Wunder sein, der Blinde sollte Zeit haben sich in Glauben, Vertrauen und Gehorsam zu üben, und auch das geistige Auge sich öffnen. — Die Quelle Siloah quoll aus dem Tempelberge, theilte sich in zwei Bäche, deren einer den gleichnamigen Teich bildete. Der Evangelist übesetzt den Namen mit ἀπεσταλμένος; es ist wohl nicht bloß eine müßige Glosse (Olshausen u. A.), sondern soll vielleicht eine typische Hindeutung auf den Heiland enthalten (nicht auf den hingeschickten Menschen!), der ja im höchsten Sinne der Gesandte, ἀπεσταλμένος κατ' ἐξ. ist. Auch das konnte auf geheimnißvolle Weise seinen ahnenden Glauben an den Erlöser wecken und nähren. — Der Blinde besteht die Probe wirklich und verräth dadurch einen für das Uebernatürliche offenen Sinn — es ist der beginnende wahre Christusglaube, und seine Belohnung ist das Augenlicht.

β. Die Untersuchungen der Juden über das Wunder. 8—34.

Hier wird uns erzählt, wie eine gerichtliche Untersuchung herbeigeführt wird; dann diese selbst beschrieben, wie sie mit unläugbarer Gewißheit das Wunder konstatirt, wie die Juden immer blindern und boshaftern Widerstand entgegensetzen, der endlich in blinde thörichte

Wuth übergeht; während der Blinde immer siegreicher dagegen kämpft.

v. 8—14 wird uns die Veranlassung der gerichtlichen Untersuchung erzählt.

v. 8—11. Jesus hatte das Wunder nicht vor dem Volke gewirkt, nun aber wurden die Nachbarn ganz natürlich zuerst auf den Erfolg aufmerksam und fragten sich, ob denn das der bekannte blinde Bettler wäre? Die einen sagten ja, die andern nein — es sei bloße Aehnlichkeit; er selbst benimmt jeden Zweifel. Die zweite, eben so natürliche Frage war nun: wie er sehend geworden? und er erzählt schlicht und treu, durch Wen und wie das geschehen. Er hat noch keinen Anlaß seinen Glauben an Jesum auszusprechen, er nennt Ihn nur wie er Ihn kennt: „ein Mensch, der Jesus heißt."

v. 12—14. Sie kennen Ihn sehr wohl, denn sie fragen nicht mehr, wer Er sei, sondern nur wo? sie wissen, Er ist der Verfolgte des Synedriums, das, wie wir später hören werden, bereits den Bann für seine Anhänger bestimmt hatte. Mehrere Umstände machten den Handel in ihren Augen wichtig genug, Ihn vor das Synedrium zu bringen. Aber der Hauptumstand, der in den Augen der Pharisäer und wohl auch ihrer Anhänger das meiste Gewicht hatte, war der — daß Jesus am Sabbat den Speichelteig gemacht und den Blinden geheilt hatte. Dieß war ja eine neue Bestätigung jener Sünde, die ihnen den scheinbaren Vorwand zur Verfolgung gegeben hatte. Deßhalb führten sie den Geheilten selbst vor die Pharisäer.

v. 15—17 haben wir den Beginn der Untersuchung und das erste Urtheil über den Charakter des Faktums und seines Vollbringers. — Sie fragen ihn nun, wie früher die Nachbarn, auf's Neue, wie er zu seinem Gesichte gekommen sei? Er antwortet auch hier schlicht und wahr. Sie machen Anfangs durchaus keine Miene, daß sie am Faktum zweifeln, sie erkennen es vielmehr an. Wenn sie aber das thun, so brauchte es nur einen nicht ganz verkommenen Sinn, um darin eine große Wohlthat gegen den Armen zu erkennen, für die man Gott preisen — ja noch mehr: eine unerhörte Kundgebung göttlicher Kraft und Liebe, vor der man sich beugen und durch die man zum religiösen Nachdenken sich gezwungen fühlen sollte. Aber selbst von dieser Billigkeit war nichts in ihren erstarrten Herzen; absichtlich verschlossen sie die Augen

vor dem Göttlichen der That und die Raſcheſten von ihnen waren bald mit dem Schluſſe fertig: „Dieſer Menſch iſt nicht von Gott, weil er den Sabbat nicht hält.“ „Von Gott ſein“ ſoll ſowohl ſeinen perſönlichen, als auch ſeinen amtlichen Charakter bezeichnen; Er iſt, wollen ſie ſagen, weder als Menſch göttlich geſinnt und gottgeſegnet, noch hat ſein Amt, ſein Lehren, ſein Heilen ꝛc. etwas Göttliches. Den Beweis finden ſie in ſeiner Uebertretung des Sabbatgebotes — nämlich ihrer thöricht kleinlichen Beſtimmungen, nach denen es wohl z. B. erlaubt war ein Heilmittel an den Augenliedern, aber nicht am Auge ſelbſt anzuwenden; nach denen es ſpeziell nicht erlaubt war, Speichel auf die Augenlieder zu legen (Lightf. Olsh.). Wegen ſolchen Dingen beſtritten ſie die Göttlichkeit der That — ja des ganzen Charakters Chriſti! Blindheit und Verbostheit ſind bei dieſem Urtheil gleich. — Andere waren etwas beſſer geſinnt und ſprachen: „Wie kann ein ſündhafter Menſch ſolche Zeichen thun?“ Dies iſt allerdings das Geringſte, was ſie vernünftigerweiſe ſchließen können — aber es führte zur Uneinigkeit. Endlich fragen ſie den Geheilten ſelbſt — ſie hoffen wohl, er werde, durch ihr Anſehen beſtochen, ihr Urtheil beſtätigen, und ſein Urtheil, als des unmittelbar Betheiligten, war immerhin von oſtenſiblem Gewicht. Er aber bekennt offen: „Er iſt ein Prophet;“ womit er öffentlich ſeine göttliche Sendung und ſein göttliches Wirken ausſpricht — ein ſchöner Anfang des Glaubens.

v. 18—23. Verhandlung mit den Eltern des Geheilten. Da ſie ſahen, was aus dem zugeſtandenen Faktum der ſchlichte Sinn für einen Schluß ziehen muß, ſo fangen ſie an, das Faktum zu bezweifeln und zu unterſuchen, ob wohl nicht ein Betrug dahinter ſtecke, was ſie vernünftigerweiſe Anfangs hätten thun ſollen — bevor ſie aus dem Faktum urtheilten. So beriefen ſie die Eltern des Menſchen und legten ihnen drei Fragen vor: ob der ihr Sohn, ob er blind geboren ſei und wie er zu ſeinem Geſichte gekommen? Die erſten zwei Fragen bejahen ſie, über die letzte geben ſie eine ausweichende Antwort: wie er ſehe, das wüßten ſie nicht, noch wer ihm die Augen geöffnet — er habe das Alter für ſich ſelbſt zu reden. Sie zeigen ſich als ſchwache Leute, die ſich ſcheuen, der Wahrheit gegen den Sinn der Vorſteher Zeugniß zu geben. Denn daß ſie von dem allem nichts wußten, iſt nicht wahr, da ſie ja, wie der Evangeliſt bemerkt, aus Furcht vor den Juden

Jeſum nicht nannten. Denn die Juden hatten ſchon den Beſchluß gefaßt, wenn Jemand Ihn als Chriſtus bekennen würde, ſollte er aus der Synagoge geſtoßen werden. Man ſieht welch eine religiöſe Wichtigkeit der Gegenſatz zu Jeſus ſchon erlangt hatte, da ſein Bekenntniß bereits den Bann nach ſich zog. Allerdings hätten die Eltern Ihn noch nicht als Chriſtum bekannt, wenn ſie die Wahrheit geſagt hätten, allein auch der Anſchein des Glaubens war ſchon gefährlich.

v. 24—34. Wiederholte Verhandlung mit dem Geheilten ſelber und Reſultat derſelben.

v. 24. 25. Die Berufung auf die Eltern des Geheilten hatte ihnen nicht nur nichts geholfen, ſondern das Faktum völlig außer Zweifel geſetzt — nun ſtehen ſie wieder auf dem alten Fleck, und verſuchen es neuerdings, aus dem Geheilten ein für Jeſus ungünſtiges Zeugniß herauszupreſſen. Sie fordern ihn auf: „Gib Gott die Ehre!“ das iſt eine Art Beſchwörung zu einem aufrichtigen Bekenntniß; es will ſagen, er ſoll nicht auf Gott und ſeiner Offenbarung und ſeinen Organen irgend einen böſen Schein laſten laſſen — es ſei religiöſe Pflicht die Wahrheit zu bekennen. Was ſie aber heraushaben wollen, das zeigt die mit unverſchämter Stirne ausgeſprochene Behauptung: „Denn wir“ — die Lehrer des Geſetzes und Gottesgelehrten — „wiſſen es, daß dieſer Menſch ein Sünder iſt.“ Er ſoll alſo bekennen, daß an der Heilung nichts ſei, oder wenigſtens nichts Heiliges und Göttliches. Er gibt ihnen in ſeiner Antwort nicht ohne Ironie das Ungerechte ihrer Anmaßung zu verſtehen, ein ſolches Urtheil zu fällen und von ihm ein gleiches zu verlangen. „Ob er ein Sünder ſei, weiß ich nicht.“ Das iſt allerdings keine direkte Widerlegung der Beſchuldigung, aber indirekt iſt ſie in ſeinem weitern Bekenntniß enthalten: „das Einzige weiß ich, daß ich, der ich blind war, nun ſehe.“ Er gibt ihnen da deutlich genug zu verſtehen, daß einmal in dem, was er erfahren habe, nichts ſtecke, was Ihn als Sünder zeigen könne.

v. 26. 27. In bitterer Verlegenheit ſchicken ſie ſich neuerdings zur Unterſuchung an, und fragen: „Was hat Er dir gethan? wie hat Er dir die Augen geöffnet?“ Es ſcheint, daß ſie ihn in Widerſprüche zu verwickeln hoffen. Er wird über dieß Manöver unwillig und ſagt: „Ich ſagt' es und ihr hörtet nicht,“ d. i. ihr achtetet es nicht, „was wollt ihr's neuerdings hören?“ Und er ſetzt mit beißender Ironie bei:

„wollt ihr etwa auch ſeine Schüler werden?“ Dieſe Rede zeigt, daß er ſchon von Jüngern Jeſu weiß und ſich vielleicht ſelbſt im Stillen ſchon dazu zählt.

v. 28. 29. Das nehmen ſie als Beleidigung auf und geben es mit dem vermeintlichen Schimpf zurück: „Du biſt ſein Schüler!“ Sich ſelbſt glauben ſie unendlich höher zu ſtellen, indem ſie ſich brüſten: „Wir ſind Moſis Schüler!“ Damit der Unterſchied zwiſchen Ihm und Moſes, zwiſchen ſeinen und Moſis Schülern recht zu Tage trete, ſetzen ſie bei: „Zu Moſes, wiſſen wir, hat Gott geredet — von Dem aber wiſſen wir nicht, woher Er iſt;“ ſie meinen damit ſeine Sendung, den Charakter ſeiner Wirkſamkeit — der ſei obſcur, jedenfalls nicht heilig und nicht göttlich. Stolz und verſchuldete Unwiſſenheit liegen in dieſer Antwort.

v. 30—33. Der Geheilte wird durch ihren Widerſpruch immer klarer und feſter in Ueberzeugung und Geſinnung. Er vergißt in dem Augenblicke ganz die perſönliche Beleidigung und vertheidigt nur das Intereſſe der Wahrheit und der Sache Chriſti, ohne auf Anſehen der Perſon zu achten und unbekümmert um die Folgen. Er zeigt zuerſt das Seltſame dieſer affektirten Unwiſſenheit, wo das Faktum ſo laut ſpreche. „Dabei iſt's doch wunderbar, daß ihr nicht wiſſet, woher Er ſei, und Er hat doch meine Augen geöffnet.“ Nun bringt er einen ſchlagenden Syllogismus, in dem er aus den einfachſten Wahrheiten zeigt, wie ſein Retter von Gott ſein müſſe. Der Oberſatz iſt: Gott hört die Sünder nicht, ſondern nur die Gerechten. Der Unterſatz; es ſei aber hier ein ganz auffallender, unerhörter Beiſtand Gottes — „von Ewigkeit hörte man nicht, daß Jemand die Augen eines Blindgebornen öffnete“ — er ſtellt alſo mit Recht dieß Wunder nicht nur höher als alle menſchliche Macht, ſondern auch höher als alle bis jetzt erhörten Wunderoffenbarungen. Nun macht er den Schluß: „Wäre Er nicht aus Gott, ſo könnte er nichts.“ Das iſt nun ein direktes Bekenntniß nicht nur ſeiner Heiligkeit, ſondern ſeiner göttlichen Sendung und göttlichen Wirkſamkeit.

v. 34. Sie ſind beſchämt und geſchlagen — aber anſtatt den Fehler gut zu machen, greifen ſie zu den Waffen verſtockter Thorheit, Schimpf und Gewalt. Sie fahren ihn zornig an: „Du biſt ganz in Sünde geboren, und lehreſt uns?“ Sie wollen ihm den ärgſten

Schimpf anthun, der nur möglich ist, da sie ihm nicht nur Sünden vorwerfen, die sie nicht wissen, sondern ihn als durch und durch sündhaft erklären, ohne auch nur Einen guten Fleck an ihm zu lassen, und zwar von Mutterleib an. Den Schein für diese freventliche Lieblosigkeit nehmen sie vermuthlich aus dem Umstande, daß er blind geboren war, ähnlich wie oben die Jünger, nur fertiger und boshafter, und zeigen auch in diesem Stücke, wie sie den Aberglauben der Menge nicht bloß theilen, sondern auch darin voranstehen. Dann werfen sie ihn hinaus. Das ist allerdings zunächst ein Hinauswerfen von ihrem Gericht und Anblick, aber schließt warscheinlich die Exkommunikation als Folge in sich — dadurch erst gewinnt der Vorgang an Bedeutsamkeit. Die ganze intellektuelle Ohnmacht und der ganze Grimm eines blinden Fanatismus ist bei diesem Vorwand offenbar geworden, und zwar gerade an jenen, die sich als Richter in Sachen der Offenbarung benahmen. Sie haben sich selbst gerichtet! Auf der andern Seite steht der geheilte Blindgeborne mit siegender Kraft der Wahrheit, und man sieht, wie Christus als Licht der Welt gewirkt hat, an dem der Blinde sehend wird, der stolze Sehende aber erblindet. Er hat gerichtet!

γ. Die geistige Frucht des Wunders im Geheilten. 35—41.

Die Heilung des Blindgebornen hatte als Glied der Offenbarungsthätigkeit Christi zwei Seiten, eine für den Blinden und die andere für die Feinde. Für den Blinden war sie zunächst eine leibliche Wohlthat, hatte aber auch die Absicht seine geistige Wiedergeburt einzuleiten. Dieß war glücklich geschehen, und der Herr vollendet nun das Heil an ihm, indem Er ihn zum Glauben erweckt. Für die Gegner aber war es ein Gericht der Entscheidung — sie haben bereits ihre Gesinnung entschieden, und Christus spricht ihnen das auf diese Selbstentscheidung gegründete Urtheil. Hier haben wir also die Spitze, die Idee dieser Geschichte.

v. 35—38. Jesus hatte sich dem Blinden als göttlichen Helfer erwiesen — in diesem Lichte stand Er im Gemüthe des Geheilten, und Jesus ließ diesen himmlischen Keim des Glaubens ohne weiteres Zureden in ihm wirken. Er hatte treu mitgewirkt und war bereits so erstarkt, daß er sogar Schmach und Verfolgung über sich ergehen ließ. Jesus vernimmt sein Schicksal und nun sieht Er ihn zum vollen Glauben

wohl vorbereitet. Daher naht Er ihm von freien Stücken, wie Er's in ſeinem leiblichen Elende gethan hatte, und richtet die Frage an ihn: „Du glaubſt an den Sohn Gottes?“ Es iſt eine Frage der Erweckung und Aufforderung, und enthält den höchſten Gegenſtand des Glaubens und damit die Anbietung des Heiles. — Manche wollen, es ſei „Filius Dei“ hier nicht (wie ſonſt) von der Perſon Chriſti und ſeiner göttlichen Natur gemeint, ſondern es ſei hier nur ein Meſſiastitel, ſo daß die Frage ſo viel bedeute, als: glaubſt du an den Meſſias? Aber mit Unrecht; es heißt mehr, nämlich ſo viel, als: glaubſt du an Den, der mit Gott gleiches Weſens iſt? Chriſtus konnte ſo fragen und konnte erwarten von ihm verſtanden zu werden, weil die göttliche Natur des Meſſias, wenn auch nicht deutlich verſtanden, doch geahnt wurde, da Er ſelbſt ſchon ſo oft davon geſprochen, und endlich weil die Gnade in dieſem Menſchen ſchon ſo auffallend gewirkt hatte. Der Blindgeborne fragt entgegen: „Und Wer iſt es, daß ich an Ihn glaube?“ Er hat wenigſtens ſo viel verſtanden, daß Er von einer wirklichen Perſönlichkeit rede, die Er ihm als höchſten Gegenſtand des Glaubens hinſtelle. Er iſt zu dieſem Glauben bereit, ja er brennt vor Begierde ihn zu üben, und ſucht ahnungsvoll bei demjenigen, dem er ſein ganzes Vertrauen ſchenkt, den Gegenſtand deſſelben. Dieſe Sehnſucht nach dem Sohne Gottes iſt die letzte Vorbereitung (ähnlich wie 4, 25), und nun enthüllt ſich Chriſtus: „Du haſt Ihn geſehen, und Der mit dir redet, iſt es.“ Das war immerhin noch eine Probe, der Augenblick der Entſcheidung. Denn wenn Ihn der Blindgeborne auch längſt für einen Propheten erklärt hat — von da bis zum Sohne Gottes iſt ja immer noch ein unendlicher Abſtand. Aber der Blindgeborne beſteht und bekennt ſeinen Glauben unumwunden: „Ich glaube, Herr!“ Auch bleibt er nicht beim todten Bekenntniſſe, ſondern zeigt den Glauben durch einen offenen Akt der höchſten Verehrung, indem er niederfällt und Ihn anbetet vor Aller Augen. So iſt die Rettung dieſes Armen vom Niedern zu Höchſten, vom Aeußern zum Innerſten vorgedrungen, er iſt einer der erleuchtetſten Bekenner Chriſti geworden.

v. 39. Durch den Anblick des Geretteten und ſeiner im Unglauben erſtarrten Gegner iſt der Herr von einer erhabenen Empfindung ergriffen und erklärt an dieſem einzelnen Beiſpiele die Bedeutung ſeiner Offenbarung überhaupt. „Zum Gericht bin ich in dieſe Welt ge-

kommen.“ Gericht — κρίμα — ist soviel als Ausscheidung und Entscheidung in Wort oder That — es ist ein Gericht der That gemeint, indem Er die faktische Scheidung und Entscheidung unter den Menschen bewirkt. Daß es kein bloß äußerliches Gericht, sondern ein inneres, geistiges Ausscheiden sei, sagt die nähere Erklärung: „auf daß die Blinden sehen und die Sehenden blind werden.“ Blindheit und Sehen bezeichnen bildlich die geistige Unempfänglichkeit oder Empfänglichkeit für die übernatürliche Wahrheit. Das Bild ist von der gegebenen Veranlassung genommen, wo ja die leibliche Erleuchtung auch nur Symbol einer geistigen Thätigkeit ist. Die Sentenz Christi scheint aber deßhalb schwierig zu erklären, weil ja die Sehenden, d. i. die wirklich Empfänglichen durch Ihn nicht erblinden. Allein man darf nur, wie es bei pikanten Sentenzen überhaupt Regel ist, die Bedeutung nicht streng urgiren (wie Matth. 9, 13); es spielen da die Bedeutungen von Sehen und Sehenwollen, Blindsein und sich Blindfühlen in einander, dann verschwindet die Schwierigkeit. Die jetzt blind sind, das sind einmal die Heiden und unter den Juden die Armen, Einfältigen, die ja in der That keine hohe religiöse Bildung dem Herrn entgegenbrachten und ihre Schwäche auch wohl erkannten. Aber gerade diese waren der Gnade zugänglich, nahmen das Licht der Offenbarung willig auf und wurden sehend. Die Sehenden aber sind diese Weisen und Lehrer. Sie hatten ja in der That, natürlich angesehen, eine weit größere religiöse Vorbildung für die Offenbarung Christi und dünkten sich auch allein sehend — aber gerade diese verschlossen sich dem Lichte und erblindeten so. Es brachte also Christus in der That dieses auffallende geistige Gericht zuwege. Aber Christus sagt hier noch mehr, nämlich es sei dieß Gericht nicht bloß der Erfolg, sondern die Absicht seines Kommens in die Welt (ἵνα...). Das Reich Gottes wollte und sollte ein reines Gnadenreich sein; da sollte die menschliche Thorheit und Blindheit in Weisheit umgewandelt werden. Gerade so erschien die göttliche Kraft in ihrer größten Herrlichkeit (cf. Matth 11, 25; I. Cor. 1, 19 sq.). Allerdings war dieß Gericht nicht die erste Absicht der Offenbarung; non enim misit Deus Filium suum, ut judicet mundum, sed ut salvetur mundus per ipsum (1. 17 sq.) — aber da die erste Absicht Gottes nicht erreicht wurde, so ergab sich die zweite von selbst.

v. 40. 41. Die Pharisäer veranlassen Ihn noch, seine Sentenz direkt über sie zu sprechen. Sie hörten nämlich diese Rede und fragten: „Sind auch wir blind?“. Diese Frage hängt mit dem Vorhergehenden so zusammen. Sie entnahmen aus den letzten Worten Christi, daß seine Thätigkeit vorzüglich den Blinden von Nutzen sei, da spotten sie nun: was Er denn mit ihnen zu thun habe, warum Er denn ihnen predige, sie gehören doch wohl nicht zu jenen Blinden, denen erst die Augen geöffnet werden müßten? Er gibt ihnen das zu — aber es ist nicht zu ihrem Glück. „Wäret ihr blind, so hättet ihr keine Sünde,“ nämlich keine Sünde Ihm und seiner Offenbarung gegenüber, keine Sünde des Unglaubens. Nun aber seien sie nach ihrem eigenen Geständnisse sehend. Also, schließt er, „bleibt eure Sünde.“ „Bleibt“ bezeichnet den ganzen ungehobenen Sündenzustand, der durch ihren Unglauben nicht verschwinden kann.

3. Christus der gute Hirt. 10. Kap.

Aeußerlich hat der Evangelist keine Abtheilung oder keinen Uebergang u. dgl. gemacht, so daß diese Rede eine unmittelbare Fortsetzung zu der frühern zu sein scheint. Doch ist sie im Grundgedanken deutlich davon unterschieden. Auch ist wenigstens beim ersten Stück derselben keine Andeutung der Zeit, wann sie gehalten wurde. Das zweite Stück aber trifft in's Fest der Tempelweihe (v. 22), und da es so enge mit dem vorhergehenden zusammenhängt, daß es beinahe nur als Eine Rede erscheint, so trifft es wahrscheinlich auch den ersten Theil nicht ferne. Der Grundgedanke ist, wie gesagt: Christus der gute Hirt. Es ist ein Fortschritt von der frühern Rede. Dort war Christus durch die Hartnäckigkeit seiner Gegner bereits genöthigt seine Thätigkeit vorzugsweise als eine richtende zu bezeichnen. Hier tritt die Königsidee hervor, die Idee des Sieges und der Herrschaft über die falschen Hirten, wenn Er auch im Tode erliegt. Die ganze Rede ist ausgezeichnet durch Milde und Erhabenheit zugleich; man kann zwei Stücke unterscheiden:

a) vor dem Feste der Tempelweihe. v. 1—21;

b) beim Feste, mit dem Schluß, der das Resultat meldet. 22—42.

a) Rede vor dem Feste der Tempelweihe.

Hier wird die Idee des rechten Hirten aufgestellt (1—6); dieß wird erklärt (7—10); dann macht Christus die Anwendung auf sich und auf sie (—18); endlich wird der Eindruck dieser Rede gemeldet (—21). Als eine eigentliche Parabel ist die Rede nicht anzusehen, weil der Vorgang fehlt, es ist nur ein Gleichniß im weitern Sinne (παροιμία v. 6.). Die Erklärung hat deßwegen Schwierigkeiten, weil Christus mit demselben Bilde nicht immer Eine, sondern mehre Beziehungen verbindet. Christus hat offenbar auch selbst eine doppelte Stellung: Er ist einmal Derjenige, durch den die guten Hirten werden; dann das Ideal der guten Hirten.

v. 1—6. Beschreibung des rechten Hirten im Gegensatze zum falschen.

v. 1. 2. Das Bild ist vom orientalischen Hirtenleben genommen. Man hielt die Heerden im Freien; Abends führte man sie in die Hürde (αὐλή), einen offenen Raum, der mit einer Mauer umfriedet war. Darin war eine Thür angebracht, an der ein Wächter stand gegen den Einbruch von Räubern oder wilden Thieren. Nun malt Christus das Benehmen des Räubers und des Hirten. „Wer nicht durch die Thür zur Schafhürde eintritt, sondern anderswo einsteigt, ist ein Dieb und Räuber; der aber durch die Thür eintritt, ist der Hirt der Schafe." Die Bedeutung ist leicht zu finden. Unter dem Bilde von Heerde und Hirten wurde von jeher das Volk Gottes und seine Führer bezeichnet. Die Hürde ist die göttliche Heilsanstalt, das Reich Gottes. Die Thür ist im Allgemeinen der rechte Weg, den Gott zum Zugang geöffnet hat — in substanziellem Sinne bezeichnet später Christus sich selbst als solchen. Das Eintreten durch die Thür bezeichnet den gesetzlichen, gottgewollten Verkehr oder die Ausübung göttlicher Sendung und göttlichen Rechtes; als Charakter des wahren Hirten. Das Einsteigen hingegen ist das widerrechtliche Eindringen mit List oder Gewalt, und das ist Benehmen eines Räubers. Vielbedeutend ist das Bild vom Hirten und Räuber. Denn der Hirt steht zur Heerde in einem rechtlichen Verhältnisse, ihm gehört die Heerde. Er ist aber nur zum Wohle der Heerde da und ist auch nur darauf bedacht; seine Aufgabe ist es, die Heerde zu führen, zu schützen, zu weiden, wie es ihr am besten ist. Der Räuber hat kein Recht, sondern nimmt sich dasselbe selbst; geht

nicht auf das Wohl der Heerde aus, ſondern nur auf Befriedigung ſeiner Hab- und Raubſucht.

v. 3. 4. Das Verhältniß des rechten (guten) Hirten zu dem Wächter und der Heerde. „Dieſem öffnet der Thürhüter.“ Darunter iſt wohl wahrſcheinlich Gott, als der höchſte Lenker, Beſchützer und Herr ſeiner Heilsanſtalt verſtanden, und das Aufthun der Thür wäre dann ein ſchönes Bild der Sendung. Das Wechſelverhältniß zwiſchen Hirt und Heerde iſt ſehr anmuthig ſo beſchrieben: „Die Schafe hören ſeine Stimme, und er ruft die eigenen Schafe mit ihren Namen und führt ſie heraus.“ „Seine Stimme hören“ heißt einmal: ſie vernehmen, dann: verſtehen und gerne annehmen; es heißt, wie die Heerde ihn kennt, verſteht und zu ihm ſich gezogen fühlt. „Er ruft die eigenen Schafe mit Namen“ zeigt ſein traulich-beſorgtes Verhältniß zu ihnen, da er ſie nicht bloß im Allgemeinen kennt und ſich ihnen nahet, ſondern jedes einzelne nach ſeinen Bedürfniſſen, Eigenſchaften und Neigungen kennt und ſich darum bekümmert. Endlich führt er ſie hinaus und ſchreitet ſelbſt vor ihnen her. Die Heerde muß nämlich überall auf dem weiten Gebiete des Lebens ſich ihre Weide für das wahre geiſtige Leben holen; ſie iſt dabei nicht ſich ſelbſt überlaſſen, ſondern der Hirt iſt ihr Führer, er ſchreitet an ihrer Spitze, ſucht für ſie die Weide, zeigt ihr den Weg zu derſelben und leitet ſie unter ſeinem Schutze. „Die Schäflein aber folgen ihm, weil ſie ſeine Stimme kennen“; das iſt das Zutrauen und der freudige Gehorſam, den ihm die Heerde leiſtet, nicht aus Zwang, ſondern aus kennender Liebe. — *Τὰ ἴδια πρόβατα* — ſie gehören zuſammen.

v. 5. Entgegengeſetzt iſt ihr Benehmen gegen den Fremdling, der alſo die Heerde verſcheucht und den ſie nichts angeht; da iſt auch kein Band der Liebe und des Gehorſams, daß ſie ihm nachgingen, ſondern den fliehen ſie mit Schrecken und Abneigung, weil ſein Ruf in ihrem Herzen keinen Wiederhall erweckt — es iſt eine innerliche, geiſtige Geſchiedenheit, die nichts Aeußerliches erſetzt.

v. 6—10. Sie verſtanden das Gleichniß nicht, wenigſtens nicht in ſeinem tiefen unmittelbaren Gehalt, darum geht Er nun ſelbſt an die Erklärung.

v. 7. Er gibt gleich zu erkennen, daß es ſich hier nicht um äußerliche Verhältniſſe handle, wie ſie etwa in dem Gleichniß zu liegen

ſchienen, von einem äußerlichen Regiment oder dergleichen, ſondern daß es geiſtige und rein perſönliche Verhältniſſe ſeien. So ſpricht Er: „Ich bin die Thür der Schafe.“ Die Thür iſt der Durchgang, die Vermittlung zwiſchen Innen und Außen; anſtatt des Abſtraktums nennt Er nun Sich ſelbſt als den Mittler (wie unten: via). Das iſt Er, indem Er den Berufenen aufnimmt und in das Heiligthum ihn eintreten läßt. Ungewiß iſt, ob „θύρα τῶν προβάτων“ die Thüre der Schafe oder zu den Schafen bedeute. Dem Vorausgehenden entſprechender wäre die letztere Bedeutung, allein dem Folgenden entſpricht mehr die erſtere, da nicht bloß die Hirten, durch Ihn wandelnd, den Weg zur Heerde finden, ſondern Beide, Hirten und Heerde, durch Ihn den Weg zum Heil.

v. 8. Nun macht Er von ſich aus die Anwendung auf die falſchen Hirten. „Alle, die vor mir kamen, waren Diebe und Räuber.“ Dgs πρὸ ἐμοῦ fehlt in vielen Codd., wahrſcheinlich wohl, weil dieſe Rede des Herrn anſtößig ſchien und die Gnoſtiker und Manichäer ſie wirklich als Argument gegen die Göttlichkeit des A. B. benützten. Ueberhaupt von den Lehrern im A. B. kann es nicht gemeint ſein, da ja unter ihnen ſo viele göttlichberufene Männer waren. Auch nicht von falſchen Meſſiaſen (Chrys.), die ja (außer Theudas — und der nicht als Meſſias) nicht vor Chriſtus kamen, und außerdem iſt von pastores die Rede. Wohl aber kann es im Allgemeinen von den Führern verſtanden werden, die vor Chriſtus das große Wort führten — den Phariſäern, Schriftgelehrten und Prieſtern, von denen kaum Einer redlich und entſchieden der Wahrheit diente, und die in der That das Volk verführten. „Diebe und Räuber“ nennt Er ſie, weil ſie ohne Sendung und Anſpruch die Macht im Reiche Gottes an ſich riſſen und dabei mit Tücke und Gewalt nur ihre eigenen Intereſſen ſuchten; und gar „Mörder“, da ſie die Seelen nicht retteten, ſondern ins Verderben brachten. Er ſetzt bei: „Aber die Schafe hörten ſie nicht“, d. h. ſie ſeien nicht im Stande geweſen, bei den Schäflein ſich Liebe und Folgſamkeit zu gewinnen. Allerdings hatten ſie einen großen Anhang, aber nicht bei den Auserwählten, die durch Gottes Gnade für das Reich Gottes beſtimmt und vorbereitet waren.

v. 9. Hier nimmt Er dasſelbe Bild ſeiner Mittlerwirkſamkeit wieder auf: „Ich bin die Thür.“ Hier erweitert Er aber die Idee;

Er ist nicht bloß die Thür für die Hirten, sondern der Mittler überhaupt, ohne welchen Niemand seinen Beruf und in demselben das Heil findet — „wer durch Mich eingeht, wird gerettet.“ Er beschreibt nun das Glück dessen, der seiner Vermittlung genießt: „Er wird ein- und ausgehen und Weide finden.“ Das Ein- und Ausgehen bedeutet den freien und ununterbrochenen Verkehr, die Weide ist Wahrheit und Gnade.

v. 10. Hier faßt er den himmelweiten Unterschied ihrer beiderseitigen Wirksamkeit zusammen. „Der Dieb kommt nur um zu stehlen, zu schlachten und zu verderben.“ Es liegt ihm an dem Wohl der Heerde nicht nur nichts, sondern er geht absichtlich darauf aus, sie ganz und gar zu verderben. „Ich aber bin gekommen, auf daß sie das Leben haben und daß sie es in Ueberfluß haben“; Er sucht nichts für sich, sondern lebt nur dem Wohle seiner Heerde; dieser will Er das höchste Gut, das Leben verschaffen — und nicht kümmerlich, sondern in reicher seliger Fülle. Hier hat Er bereits das Bild von der Thür verlassen und damit auch die Idee seiner Stellung über allen Hirten, Er hat sich schon als guten Hirten gedacht, und diese Idee führt Er sofort in ihrer ganzen großen Bedeutung für Ihn und die ganze Menschheit durch (v. 11—18).

v. 11. Zuerst spricht Er die Idee einfach aus: „Ich bin der gute Hirt.“ Darin liegt zweierlei: einmal sein inniges und wesentliches Verhältniß zur Heerde; denn Hirt nennt Er nur jenen, dem die Heerde als Eigenthum gehört; dann daß Er dieß Verhältniß aufs schönste und vollkommenste (καλὸς) realisire. Er nennt sich nicht einen guten Hirten, sondern den guten Hirten κατ' ἐξ.; denn Er allein ist es, Ihm allein hat der Vater gegeben potestatem omnis carnis (17, 2), und Er allein ist es, der den Inhalt des Hirtenamtes für die ganze Menschheit zu erfüllen im Stande ist. — Nun zeichnet Er das Ideal des guten Hirten (die Anwendung v. 14, 15). „Der gute Hirt legt sein Leben hin für seine Schafe.“ Nämlich die Probe des Hirtenamtes ist die Zeit der Gefahr; dort weichet der gute Hirt nicht rückwärts, sondern opfert das Beste und Theuerste, was er hat, sein Leben; nicht etwa weil er muß, sondern es ist ein freies Dahingeben (τίθησι). Dieß ist ohne Zweifel die Uebung der innigsten und thatkräftigsten Liebe; ὑπὲρ kann heißen pro — zum Nutzen, oder anstatt — stellvertretend.

v. 12. 13. Entgegen stellt Er das Bild des Miethlings. Der ist allerdings nicht auf derselben Stufe wie die Räuber oben, aber doch nur ein solcher Hirt, der zu der Heerde kein natürliches, sondern bloß ein gemachtes Verhältniß hat (ein Fremdling); der nur eine untergeordnete, knechtliche Stellung einnimmt; der endlich nicht von Liebe zur Heerde, sondern von dem gemeinen Motiv des Lohns regiert wird. „Er sieht den Wolf kommen und läßt die Schafe im Stich und flieht." Unter dem Raubthier ist wohl der Feind des Menschengeschlechtes, der Satan zu verstehen, den der h. Petrus mit einem Löwen vergleicht, der herumgeht und sucht, wen er verschlinge. Dem gegenüber zeigt der Miethling keinen Muth und keine Aufopferung, weil er keine Liebe hat. Nun beschreibt Er das Wüthen des Wolfes: „er raubt und zerstreut die Schafe", denn Mord, Zerstörung und Auflösung ist von Anbeginn das Wirken des Satans. Den Grund dieser Feigheit erklärt Christus noch eigens: „Er flieht, weil er ein Miethling ist und die Schafe ihm nicht anliegen" — der interessirte Fremdling sorgt nur für seine eigene Haut.

v. 14. 15. Nun spricht Christus wieder von sich — dieß Idealbild des guten Hirten kann Er auf sich selbst anwenden und wendet es an: „Ich bin der gute Hirt." Das Erste, was Er hervorhebt, ist das innige Wechselverhältniß zwischen Hirt und Heerde: „Ich kenne die Meinigen und werde von den Meinen erkannt." Dieß Kennen Christi ist ein Durchschauen ihrer Beschaffenheit, eine liebevolle Achtsamkeit und ein väterliches Fürsorgen; Er trägt sie gleichsam alle in Herz und Sinn. So wird auch Er wieder von ihnen erkannt, sie achten auf Ihn und lieben Ihn entgegen. Das Tiefste in diesem wechselseitigen Erkennen legt Er durch die Analogie im Wesen und Leben Gottes dar — „sowie mich der Vater kennt und ich den Vater kenne." Wie das göttliche Erkennen kein bloßes Wissen von einander ist, sondern ein Aufnehmen und Hingeben des Wesens — ein Leben in einander: so ist auch das Verhältniß Christi zu seiner Heerde kein bloß äußerliches Wissen, sondern ein lebendiges Geben und Nehmen — reale Einheit. Endlich spricht Er sich die letzte große Erprobung der Hirtenliebe und Hirtentreue zu: „Und ich gebe mein Leben hin für meine Schafe." Dieß ist eine Weissagung seines Todes, der nicht ein bloßes Unterliegen ist, sondern ein freies Opfer aus Liebe, das dem Hirten die Krone aufsetzt.

v. 16. Gerade der Gedanke an ſeinen Tod erweitert ſeinen Blick auf die Tiefe und Weite ſeiner Wirkſamkeit — wie Er auch ein andermal ſagt: Wenn ich werde erhöhet ſein, werde ich Alles an mich ziehen. So legt Er auch hier die Größe ſeines Hirtengebietes — beſonders in der Zukunft — dar: „Ich habe auch andere Schafe, die nicht aus dieſer Hürde ſind.“ Dieſe Hürde iſt das Judenthum; dem ſtellt Er im Gedanken eine andere Hürde, das weite Reich der Heiden gegenüber. Sie ſind allerdings nicht in einer Hürde — in dem Sinne, wie die Juden; aber doch haben ſie nicht aufgehört, ein Gegenſtand der göttlichen Liebe und Fürſorge zu ſein — ja es waren gerade aus der Heidenwelt ſchon weit Mehre, als aus den Juden, Eigenthum Chriſti, für die Bekehrung auserwählt, die Er ſchon jetzt ſeine Schäflein nennt. Er verkündet deren Zukunft: „Auch dieſe muß ich herbeiführen, und es wird Eine Heerde und Ein Hirte ſein.“ Nach dem Zuſammenhange bedeutet das offenbar die Vereinigung der Juden und Heiden in Einem Gnadenreiche, was nach der Auffahrt des Heilandes wirklich geſchah. Von einer allgemeinen Bekehrung in der Zukunft iſt hier zunächſt nicht die Rede.

v. 17. Zuletzt ſtellt Jeſus noch ſeinen Opfertod in ſeinem höchſten Lichte dar, nämlich in ſeinem Verhältniſſe zum Vater. Es möchte nämlich ſcheinen, daß dieß kein würdiger Abſchluß ſei; Er zeigt aber, wie gerade das der Schlußſtein ſeiner Sendung und die Krone ſeines Werkes ſei. „Deßhalb liebet mich mein Vater, weil ich mein Leben hingebe, um es wieder zu nehmen.“ Hier ſtellt Er einmal das Hingeben und Nehmen ſeines Lebens als freie Handlungen dar; Er ſagt ferner, daß Er ſein Leben hingebe, um es wieder zu nehmen, weil ja ſein Tod nichts iſt als die Hingabe des Eigenen, um Leben und Verklärung aus dem Vater zu gewinnen. Eben deßhalb iſt es recht eigentlich das Opfer aller Opfer, welches der Liebe des Vaters werth iſt. Es iſt dieß jene Liebe des Vaters, die Er ſich auf Erden durch ſeinen Gehorſam verdient hat — ſie iſt eigentlich ſein thatſächliches Verdienſt.

v. 18. Hier erklärt Er ſein Erlöſungswerk noch deutlicher als freiwilligen Gehorſam. Sein Leben ſteht unter keiner Gewalt — „Niemand nimmt es von mir“; keine Macht der Menſchen, keine Nöthigung der Sünde und kein Befehl des Vaters. Seine Hingabe iſt

ſomit ganz nur freiwillige That. So kann nur Der reden, der da Herr über das Leben iſt, der außer der Sterblichkeit und Sünde ſteht! Ja ſeine Macht erſtreckt ſich nicht nur über dieſes Leben; ſondern auch über den Tod und das Zukünftige — „ich habe Macht es hinzugeben und wieder zu nehmen.“ Dieß führt Er zuletzt auf Gott und auf ſeine Sendung zurück — „dieſen Auftrag erhielt ich von meinem Vater“, nämlich ſein Leben ſelbſt hinzuopfern, um wieder aufzuleben; alſo ſein Werk Gehorſam. — Meiſtens iſt im N. B. die Auferſtehung Chriſti dem Vater zugeſchrieben, aber wie der Vater Ihm gegeben hat habere vitam in semetipso (5, 26), ſo gilt ganz dasſelbe auch von der Auferſtehung, ſo daß Er ſich ſelbſt resurrectio et vita nennen kann (11, 25).

v. 19—21. Reſultat der vorausgehenden Rede. Nicht Alle waren gegen das Hohe und Liebevolle derſelben unempfänglich, auch hatten ſie noch gar wohl das Wunder am Blindgebornen im Gedächtniſſe; Andere aber waren nur noch mehr verhärtet. Es gab daher eine Spaltung, und Viele, die den Ingrimm nicht mehr verbergen konnten und den beſſern Eindruck verhindern wollten, ſtoßen wieder die alte Läſterung aus, Er ſei von dämoniſcher Raſerei ergriffen — „was hört ihr ihn?“ Andere aber widerſprachen aus ſeinen Worten und Thaten: „Das iſt nicht die Rede eines Beſeſſenen“, und: „Kann der Teufel (welcher der Beſchuldigung zufolge in Ihm wirken müßte) Blinden die Augen öffnen?“ Sie verkennen alſo das Hohe und Göttliche in ſeinem Wunder nicht, obwohl ſie nicht zu einem ernſten Glauben kommen. Die Erwähnung des Blindgebornen beweiſt nichts für eine frühere Zeit des Geſpräches.

b) Rede Jeſu am Feſte der Tempelweihe; ſein Rückzug über den Jordan. v. 22—42.

Dieß Geſpräch muß als Fortſetzung des früheren betrachtet werden; es ſchließt ſich ſchon der Anfang ziemlich genau an die eben geſchilderte Stimmung ſeiner Zuhörer an. Dann iſt nicht bloß der Grundgedanke derſelbe, ſondern es iſt eine offenbare Zurückbeziehung auf das Gleichniß vom guten Hirten. Hier erſcheint nämlich das Amt und die Perſon des guten Hirten in ihrer wahren göttlichen Macht und Würde.

v. 22—24. Zeit, Ort und nächſte Veranlaſſung des Geſpräches. Es war das Enkänienfeſt; dieß war eingeſetzt zum An[illegible] die-

Tempelreinigung vom Gräuel des Götzendienſtes nach Antiochus (daher καθαρισμός, ἐγκαινισμός. Maccab.), und wurde acht Tage lang im Dezember gefeiert. „Es war Winter", ſetzt der Evangeliſt für die ausländiſchen Leſer bei; vielleicht will er den Grund andeuten, warum Chriſtus nicht im Freien, ſondern in der ſalomoniſchen Säulenhalle das Geſpräch hielt. Dieſe ſtand auf der öſtlichen Seite des Tempels und war vom alten ſalomoniſchen Tempel übrig geblieben. Dort drängten ſich die Juden um Ihn und wollen Ihm einmal eine entſcheidende Antwort abnöthigen, vermuthlich weil ſie den gemachten Eindruck bemerkten und die Sache zum Durchbruch treiben wollten. Eine gute Abſicht darf man bei ihrer Frage wohl kaum vorausſetzen, denn es waren ja die Ἰουδαῖοι; zudem gibt Chriſtus die Unredlichkeit ihrer Geſinnung ſelbſt nicht undeutlich zu erkennen. Sie fingiren wahrſcheinlich eine bange Ungewißheit ihrer Ueberzeugung und ſchreiben ſie auf ſein Benehmen. „Wie lange hältſt du unſere Seele noch in der Schwebe?" d. h. machſt ſie ungewiß und ſchwankend, ſpanneſt ſie zwiſchen Hoffnung und Furcht. Die Frage enthielt wohl in mehrfacher Beziehung eine Unwahrheit; es war dieſe Spannung in ihnen nicht da, ſondern entſchiedener Unglaube. Auch hätte nicht Chriſtus die Schuld am Schwanken gehabt — Er hatte deutlich genug an den Tag gelegt, Wer und woher Er ſei. So fordern ſie Ihn auf: „Wenn du Chriſtus biſt, ſo ſag' es uns offen!" Eine weitere Unredlichkeit — ſie ſtellen ſich, als wollten ſie ſeinem Worte glauben, und geben nicht undeutlich zu verſtehen, als hätte Chriſtus bisher ſich nicht offen erklärt, um ihrer Bereitwilligkeit zu genügen. Es hatte aber Chriſtus ſich deutlich genug in Wort und That zu erkennen gegeben — nur vielleicht noch nie ein Wort über ſeine Perſon geſagt, das ſie gerichtlich als Gotteslästerung verfolgen konnten.

v. 25. 26. Chriſtus ſpricht überhaupt ſelten gerade rund heraus, Er ſei der Meſſias — am wenigſten vor ſo entſchieden ungläubigen Gemüthern, und am wenigſten ſo unredlichen Abſichten gegenüber. Er weicht alſo auch hier einer direkten Erklärung, wie ſie ſie wünſchten, aus, gibt aber eine, die doch deutlich genug iſt, und die zeigt, auf welcher Seite die Schuld liege. Er bezieht ſich auf ſeine bisherigen Reden und Thaten. „Ich ſagt' es euch und ihr glaubt es nicht" — wozu alſo eine neue Erklärung? Ferner: „die Werke, die ich im Namen meines

Vaters verrichte, dieſe zeugen über mich.“ „Im Namen des Vaters“ heißt: durch die Macht des Vaters und nach ſeinem Willen und Auftrag — es ſind Gottesthaten und Gotteszeugniſſe, die Niemand läugnen kann und die laut ſprechen, da ſei Gottes Geſalbter; wozu alſo überhaupt Erklärungen durch Worte? „Aber ihr glaubet nicht, weil ihr nicht von meinen Schafen ſeid, wie ich euch geſagt habe.“ Zu Chriſti Schafen gehören, ſetzt zweierlei voraus: durch die Gnade berufen ſein, und dieſem Beruf entſprechen — bei ihnen fehlt beides, weil ſie die Gnade des Berufes durch ihre Widerſetzlichkeit gegen dieſelbe verſcherzt haben.

v. 27. 28. Nun beſchreibt Er wieder das Wechſelverhältniß, das zwiſchen Ihm und ſeinen Schäflein beſteht, und die Seligkeit und Sicherheit, die ſie dabei finden. Zuerſt ihre Empfänglichkeit: „Sie hören meine Stimme,“ dann ſeine liebevolle Achtſamkeit; „ich kenne ſie; ihre thätige Treue: „ſie folgen mir nach;“ endlich ihre Seligkeit: „und ich gebe ihnen das ewige Leben.“ Es könnte freilich auch das noch verlierbar ſein, aber für jene, die ſeine Schäflein ſind, ſetzt Er bei: „ſie werden in Ewigkeit nicht zu Grunde gehen,“ weil nämlich Er ſie bewahren wird — „und Niemand,“ keine Macht der Erde und der Hölle, „wird ſie aus meiner Hand reißen.“ So ſind ſie ſicher nach Innen und nach Außen, unter einem allmächtigen Schutze.

v. 29. 30. Dieſen allmächtigen Schutz begründet Er nun. Er führt ihn erſtens auf den Vater zurück. „Der Vater, der ſie mir gegeben hat, iſt größer, als Alle.“ Darin liegt, daß alſo ſeine Wachſamkeit über die Heerde keine ſelbſtgemachte, nur auf Ihm beruhende ſei, ſondern eine, die Ihm der Vater anvertraut. Ferner hat der Vater eben dadurch gezeigt, daß Er ſelbſt mit ſorglicher Wachſamkeit ſeine Heerde hüte — daß ſie eben ſo ſehr Ihm ſelbſt angehöre. Darum hieße dieſelbe antaſten gerade ſo viel, als ſie dem allmächtigen Gott entreißen, was eine Unmöglichkeit iſt. Zweitens aber beruht der allmächtige Schutz der Heerde nicht bloß auf dem Vater, ſondern auch auf Ihm ſelbſt, und dieſer Schutz iſt eben ſo mächtig, denn „ich und der Vater ſind eins.“ Es iſt hier nicht von einer bloßen Einheit des Willens die Rede — eine ſolche paßte nicht in den Zuſammenhang, ſondern zunächſt von der Einheit der Macht und mit der Macht auch des Weſens. In dieſem Ausſpruche hat Chriſtus, was Er ſonſt

auf vielerlei Wegen andeutet und erklärt, in den beſtimmteſten Ausdruck zuſammengefaßt: ſeine Unterſchiedenheit vom Vater und ſeine Einheit mit Ihm, aber die letztere nicht in der Perſon (εἷς), ſondern im Weſen (ἕν). Da ſteht Er alſo als der göttliche Hirt, der ſeine Heerde gegen alle Angriffe beſchützt und ihr göttliche Sicherheit verheißt. Daß Er hiemit nichts Geringeres, als geradezu göttliche Würde für ſich in Anſpruch nehme, fanden auch die Juden.

v. 31—33. Sie zeigen dieß, indem ſie Steine aufheben (vielleicht Bauſteine an der Stelle), um Ihn zu ſteinigen. Jeſus läßt ſie das Gott- und Gewiſſenloſe dieſer Feindſchaft auf gelaſſene Weiſe empfinden. „Viele ſchöne Werke habe ich euch von meinem Vater aus gezeigt.“ Er ſagt damit, daß es ſich etwa nicht um Worte, um irgend eine anmaßliche Behauptung handle, ſondern um ſchöne, herrliche Werke, die jedem Auge offenkundig ſind, und zwar um Werke, die ihren göttlichen Charakter und Urſprung an der Stirne tragen — ja ſein ganzes Leben iſt nur eine Kette ſolcher Werke. Sie können darum nur dieſes ſein göttliches Leben verfolgen: „um welches Werkes willen aus ihnen ſteinigt ihr mich?“ Nicht Ironie, ſondern eine ernſte Beleuchtung ihres gottloſen Strebens. Es iſt Feindſchaft gegen das Göttlichgute und Göttlichſchöne. Sie können dieſe herrlichen Werke ſelbſt nicht in Abrede ſtellen, ſie geben ſie zu und ſagen: „Um eines guten Werkes willen ſteinigen wir dich nicht“ — ſie merken nicht, wie ſehr ſie ſich widerſprechen, wenn ſie die Werke anerkennen und die Schlußfolge daraus, ſeine göttliche Würde, läugnen. Ihre Anklage lautet auf Gotteslästerung, weil Er, ein bloßer Menſch, ſich zu Gott mache. Man ſieht, wie alle Elemente zu ſeiner Verurtheilung, wie ſie am Ende Statt hatte, bereits fertig in ihnen lagen. Man ſieht ferner, wie „Gottes Sohn“ durchaus nicht gleichbedeutend mit Meſſias iſt; dieſes Bekenntniß nehmen ſie hin, als aber Der, welcher ſich als den Meſſias bekennt, zugleich göttliche Würde beanſprucht, gerathen ſie in Wuth, das erklären ſie als Gotteslästerung.

v. 34—36. Er bringt nun aus der Schrift (Geſetz im weitern Sinne) einen Beweis für die Unſtatthaftigkeit ihrer Anklage. Pſ. 81, 6 iſt von Richtern und Mächtigen dieſer Erde die Rede — und zwar obendrein von ungerechten. Von ihnen nun heißt es: Dii estis et filii Excelsi omnes etc. So heißen die Richter und Gewaltigen über-

haupt, und zwar nicht bloß deßhalb, weil ſie ihr Amt im Namen Gottes führen, ſondern weil wirklich etwas von göttlicher Macht und Herrlichkeit auf ihnen ruht, was nicht einmal die menſchliche Ungerechtigkeit zu verwiſchen im Stande iſt; Gott redet und richtet in ihnen cf. Exod. 18. Chriſtus ſchließt nun weiter: Wenn nun die Gewalthaber unter den Menſchen Götter heißen und „wenn die Schrift nicht aufgelöst" — d. h. für nichtig erklärt und bei Seite geſchoben werden kann, und alſo das nicht ein leeres Wort, ſondern unbezweifelbare Wahrheit iſt; (nun geht Er a minori ad majus über): „Wie ſagt ihr von Jenem, den der Vater geheiliget und in die Welt geſendet: Du läſterſt, du ich ſagte: Ich bin Gottes Sohn?" „Heilig" iſt von der prophetiſchen Weihe gebraucht, als Abſonderung von dem Gemeinen und Tauglichmachung zur Vermittlung zwiſchen dem heiligen Gott und den Menſchen. Chriſtus iſt der Geheiligte κατ' ἐξ, — ὁ ἅγιος τοῦ θεοῦ; bei Ihm iſt sanctificare in viel höherem, einzigem Sinn gebraucht, es bezeichnet mehr ſein über Alles erhabenes heiliges Weſen, wie „misit in mundum" mehr ſein Amt. Der muß nothwendig nicht bloß etwas Göttliches, ſondern die Fülle der Gottheit in ſich haben, oder gleich Gott ſein.

v. 37. 38. Nach dem Schriftbeweiſe für ſein Recht ſich Sohn Gottes zu nennen, beruft Er ſich, wie ſonſt ſehr oft, auf den faktiſchen Beweis ſeiner Gottheit und die Nothwendigkeit des Glaubens daran — auf ſeine Werke. Er unterſcheidet zwei Arten des Glaubens: Ihm glauben, und ſeinen Werken glauben. Der erſtere Glaube — Ihm glauben — heißt: aus ſeinen Worten und ſeinem ganzen Weſen ſeine göttliche Natur erfaſſen, und das iſt freilich das Edlere und Vollkommenere, denn es ſetzt eine innere Gottverwandtſchaft voraus und ergreift das Weſen des Objektes. Das minder Edle iſt: ſeinen Werken glauben, denn hiezu braucht es weiter nichts, als offene Augen und ein nicht ganz gottfremdes Gemüth; und dieſer Glaube faßt nicht eigentlich das Weſen unmittelbar, ſondern mehr ſeinen Abglanz. Den erſteren Glauben verlangt Er nicht einmal von ihnen, wohl aber den zweiten: „Wenn ich die Werke meines Vaters nicht thue, ſo glaubet mir nicht," d. h. braucht ihr mir nicht zu glauben; „thue ich ſie aber, und wollt ihr mir nicht glauben, ſo glaubet den Werken." Er hebt nicht bloß überhaupt ſeine herrlichen Werke hervor, ſondern

Werke ſeines Vaters, weil es ſich um den Beweis ſeiner Göttlichkeit handelt. Aber dieſer Glaube iſt noch das Höchſte nicht, bei dem ſie ſtehen bleiben dürften, wie ja Hunderte wohl ſeinen Werken glaubten und daran erhangten; ſondern von den Werken ſollen ſie zum Weſen, vom unvollkommenen Glauben zum vollkommenen gelangen — „auf daß ihr erkennet und glaubet, daß der Vater in mir iſt und ich in Ihm.“ Der vollkommene Glaube iſt kein bloßes Fürwahrhalten, ſondern ein inniges Ueberzeugtſein, ein wiſſendes Glauben und gläubiges Wiſſen; und er bleibt nicht dabei ſtehen, bloß Göttliches in Chriſto anzuerkennen, ſondern ſtrebt die Tiefe und Fülle des göttlichen Weſens und Lebens in Ihm zu ſchauen. — Zum erſten Male drückt hier Chriſtus ſich ſo aus: der Vater iſt in mir und ich in Ihm. Da iſt von keinem bloß vorübergehenden Wechſelverhältniß die Rede, ſondern ein unwandelbares Sein; von keinem Nebeneinander, ſondern weſentliche Immanenz, ein unausſprechliches Sichdurchdringen und Ineinanderleben, was eben die Einheit des Weſens ausmacht. Deutlicher kann Er's nicht mehr ſagen, daher ſchließt mit dieſem Worte ſeine Offenbarung an die Juden.

v. 39—42 haben wir das Reſultat dieſer Geſpräche: ein erneuertes Aufflammen der ungläubigen Wuth und den Rückzug des Herrn über den Jordan.

v. 39. 40. Sie ſind allerdings inſoferne etwas beſonnener, da ſie den Herrn nun nicht mehr gerade ſteinigen, ſondern vor Gericht ſtellen und zu dieſem Zwecke fangen wollen. Er aber entzieht ſich ihnen. Nun zieht Er ſich wieder zurück. Seine Offenbarung in Galiläa und Judäa iſt ja geſchloſſen, die Reſultate liegen überall vor. Daher kehrt Er nun an den Ort zurück, von wo ſeine Wirkſamkeit ausgegangen, wo nämlich Johannes zuerſt getauft hatte. Vermuthlich iſt der Ort gemeint, an den der Evangeliſt Anfangs die Wirkſamkeit des Täufers verſetzt hat, Bethanien (1, 28) jenſeits des Jordans.

v. 41. 42. Hier wird nun das Ende ſeiner Wirkſamkeit an deren Anfang angeſchloſſen und der Eindruck gemeldet, den die Leute dieſer Gegend noch von Johannes bewahrt, und wie dieſer Eindruck jetzt zur gläubigen Ueberzeugung ward. Viele kamen zu Ihm und überdachten wieder jene Begebenheiten, welche die religiöſe Bewegung der Gegenwart eingeleitet hatten. Jetzt war der Glaube an den prophetiſchen

Beruf des Täufers vollkommen. Wundet, sprachen sie, (sonst das auffallendste Kriterium des Prophetenamtes) hat Johannes zwar keines gewirkt, aber als gotterleuchtet hat er sich erwiesen, da alles, was er von Jesus gesagt, sich erwahrte. So kamen sie von Christus zum festen Glauben an Johannes, seinen Vorläufer, und von diesem aus, dessen Zeugniß sich so glänzend bewährt hatte, natürlich wieder zum Glauben an Christum. Daher glaubten Viele an Ihn. —

Hier blieb Jesus nur einen Theil des Winters. Viele sind der Meinung, Er sei nicht mehr nach Galiläa zurückgekehrt. Allein Er blieb hier doch wahrscheinlich nur bis zur Auferweckung des Lazarus. Denn bei Lukas (17, 11) wird eine Reise mitten durch Samaria und Galiläa gemeldet, was also die Richtung von Süden nach Norden andeutet. Sodann tritt Er nach dem Berichte der Synoptiker jenseits des Jordans seine letzte Reise nach Jerusalem an, die mit dem feierlichen Einzug endet. Siehe jedoch 11, 54. —

Vierter Abschnitt.

Der verworfene, aber eben dadurch der Verherrlichung entgegengehende Jesus. Kap. XI. und XII.

Die Scene spielt in diesen letzten Begebenheiten wieder in oder um Jerusalem. Alles drängt zur Vollendung. Was im vorhergehenden Abschnitte der Reise nahe war, erreicht sie hier vollends. Der Haß und die Verblendung der Juden, die schon einen so hohen Grad erreicht hatten, werden hier gänzlich zum feierlichen Todesbeschluß. Die Aussicht auf den Tod, die bereits deutlich genug zu Tage liegt, rückt hier mit tragischem Ernste in unmittelbare Nähe vor die Seele Christi. Aber auch die Aussicht auf seinen Sieg im Tode und auf seine Verherrlichung nach dem Tode, die ebenfalls klar genug hervortrat, liegt hier vollkommen hell und tröstlich über den ernsten Scenen. Christus zeigt sich nicht nur in der größten Herrlichkeit seiner irdischen Gegenwart, sondern es leuchten auch Strahlen aus dem Jenseits und aus der Zukunft, um seinen letzten, wehmüthig-ernsten Gang zu verklären.

Es sind drei Stücke mit ihren Umständen.

1. Die Auferweckung des Lazarus. 11. Kap.

Dieſe Erzählung iſt für den äußeren wie für den inneren Fortſchritt der evang. Geſchichte äußerſt wichtig. Es iſt ohneweiters das größte Wunder, das uns Johannes vorführt, das deßhalb auch den größten Eindruck auf die Freunde hervorbringt, ſie im Glauben zu fördern; aber auch das größte Aufſehen bei den Gegnern macht und ſie zum letzten Schritte, der feierlichen Verurtheilung Jeſu gleichſam mit Gewalt hindrängt. Aber auch für die innere Entwicklung, nämlich für den Zweck des Evangeliſten, iſt ſie äußerſt wichtig; denn nirgends wird es unmittelbar ſo erſichtlich und deutlich, daß Chriſtus als der Sohn Gottes Quell des Lebens ſelbſt im Tode ſei. Auch iſt die Darſtellung mit allen Reizen der Unmittelbarkeit geſchmückt und das Ineinandergreifen des Göttlichen und Menſchlichen in der Perſon und Handlungsweiſe des Gottmenſchen kaum irgendwo ſo klar zu erkennen.

a) Vorbereitung und Verlauf.

v. 1. Zuerſt wird die Krankheit des Lazarus und ſein Aufenthaltsort gemeldet, den er nach ſeinen Schweſtern benennt; es war nämlich Bethanien, der Flecken der Maria und Martha. Er beſtimmt es näher, um es von Bethanien am Jordan zu unterſcheiden; dieſe Zwei aber werden genannt, weil ſie vermuthlich den Leſern der evangeliſchen Geſchichte ſehr wohl bekannt waren, zum Herrn in einem beſonders nahen Verhältniſſe ſtanden und in dieſer Geſchichte vorzüglich hervortreten. Maria hat für den Evangeliſten und die Leſer noch ein beſonderes Intereſſe; ihr gehörte nämlich jene ſchöne That hochherziger Liebe, die unten c. 12. erzählt wird, und die er hier anticipando erwähnt, die letzte Salbung an. Deren Bruder nun war der Kranke. An dieſe Perſonal- und Lokalitätsverhältniſſe knüpft nun die weitere Erzählung ungezwungen an.

v. 3. 4. Die Schweſtern kannten die hilfsbereite Wunderkraft des Herrn und nehmen ſie für den Bruder in Anſpruch, indem ſie zu Ihm ſenden und Ihm ſagen laſſen: „Herr, der, den du lieb haſt, iſt krank!“ Sie ſprechen ihre Bitte nicht aus — aber es iſt eine zarte Appellation an ſeine Liebe zum Kranken. Hier ruft Ihn ja nicht bloß die allgemeine Menſchenliebe, ſondern überdieß die Freundesliebe. (Φιλεῖν iſt mehr die natürliche Zuneigung, amare; ἀγαπᾶν mehr diligere, das ſittliche oder religiöſe Band der Liebe. —) Jeſus entſpricht der ſtillen

Bitte nicht in dem Sinne, wie ſie es erwarten mochten, ſondern hatte viel Höheres beſchloſſen. In dieſem Sinne läßt Er die tröſtliche Botſchaft zurückmelden: „Dieſe Krankheit iſt nicht zum Tode, ſondern zur Ehre Gottes.“ Dieß hat natürlich nicht trivialen Sinn, als hätte Jeſus die Krankheit nicht für tödtlich gehalten; denn was für einen Sinn hätte da „ſondern zur Ehre Gottes“? — ſondern Er ſpricht da aus ſeiner Anſchauung und ſeinen Gefühlen heraus; ſonſt war der Tod eine hoffnungsloſe Gefangenſchaft unter einer unüberwindlichen Macht — nicht zum Tod in dieſem Sinne führt die Krankheit, ſondern ſie führt zur Verherrlichung Gottes. Dieß erklärt Er näher: „auf daß nämlich der Sohn Gottes verherrlichet werde.“ Wie die Offenbarung des Vaters an die Welt durch den Sohn geht, ſo geht die Verherrlichung Gottes durch die Welt ebenfalls zunächſt auf den Sohn. Wir brauchen dieß nicht ſo aufzunehmen, als hätte Gott den Lazarus einzig und direkt zu dieſem Zwecke erkranken und ſterben laſſen, um den Sohn zu verherrlichen, vielmehr mag Krankheit und Tod ganz der natürliche Verlauf der Dinge geweſen ſein. Gott aber nahm das Natürliche in den höheren Cauſalnexus der Offenbarung auf, gab ihm einen höheren Zweck. Die Verherrlichung des Sohnes beſteht darin, daß Ihm hiedurch Anlaß wurde, das Wunder zu wirken. — So klar verſtanden es die Schweſtern und die Jünger natürlich nicht, für ſie war es eine dunkle Rede, die wohl geeignet war Glauben und Vertrauen anzuregen und zu nähren. Denn den Schweſtern mußte bald klar werden, daß der Herr es nicht wörtlich gemeint, daß Er aber doch etwas beſonders Hohes im Sinne habe. Ebenſo konnten die Jünger abnehmen, daß irgend eine göttliche Manifeſtation beabſichtigt ſei — welche? das ſollten ſie vertrauend Ihm überlaſſen. Vermuthlich dachten ſie an eine Wirkung in die Ferne. Es war für ſie eine Erklärung, warum Er bleibe.

v. 5—7. Die hier eingeflochtene Bemerkung des Evangeliſten, daß der Herr die drei Geſchwiſter lieb gehabt habe, kann ſich auf das Vorhergehende und Folgende beziehen; es erklärt, wie Jeſus im Stillen einen beſonders gnadenvollen Beſchluß gefaßt hatte. Einſtweilen blieb Er aber noch zwei Tage an dem Orte ſeines Aufenthaltes. Hiefür laſſen ſich mehrere Gründe angeben. Vielleicht wollte Er dieſe Tage noch der geſegneten Wirkſamkeit in Peräa widmen. Andererſeits wollte

Er auf die einfachſte Weiſe den höchſten Glanz ſeiner Offenbarung herbeiführen durch eine auffallende Todtenerweckung. Unnatürlich wäre es geweſen, wenn Er ſogleich an Ort und Stelle geeilt wäre und dort den Lazarus erſt hätte ſterben laſſen, um ihn zu erwecken. Das aber war ganz ungeſucht, daß Er den Lauf der Natur bis zur letzten Conſequenz nicht unterbrach, um dann ſo herrlicher über ſie zu triumphiren. Zudem war es gerade ſo die ſtärkſte Glaubensprobe für die Schweſtern und für die Jünger. — Alsdann aber ſprach Er zu den Jüngern: „Laßt uns wieder nach Judäa gehen!“ Auch das konnte nur wieder ihren Muth und ihren Glauben üben — denn ſie konnten Ihm nun unbedingt vertrauen, warum? war ihnen keineswegs klar.

v. 8—10. Die Jünger hatten es gerne gehört, daß Er in Peräa blieb — nun möchten ſie Ihn von ſeinem Beſchluſſe abwendig machen, indem ſie Ihm die augenſcheinliche Lebensgefahr vorſtellen, in die Er ſich begebe: „Soeben ſuchten dich die Juden zu ſteinigen, und du gehſt wieder hin?“ Dieß zeigt ihren keineswegs ſtarken Glauben und eine nur kurzſichtige Liebe. Jeſus tröſtet ſie, indem Er auf den höhern Schutz, unter dem ſeine ganze Wirkſamkeit ſteht, hinweiſt. Er thut es unter demſelben menſchlichen Bilde, in welchem Er oben (9,4). die Periode ſeiner Wirkſamkeit dargeſtellt hatte, unter dem Bilde des Tages. „Hat der Tag nicht zwölf Stunden?“ Das iſt die Zeit der Sicherheit für den Wanderer; „wer am Tage wandelt, ſtößt nicht an, weil er das Licht dieſer Welt ſieht,“ d. i. weil er das Tageslicht hat; „wandelt er aber in der Nacht, ſo ſtößt er an, weil das Licht nicht in ihm iſt,“ d. h. weil er kein Licht oder kein Sehen mehr hat. Ueberſetzt man das Bild in ſeine Verhältniſſe, dann heißt es ſo viel: der Tag ſeines Wirkens auf Erden habe ſeinen genau beſtimmten Kreis und ſeine genau gezählten Perioden; bevor dieſe nicht abgelaufen ſeien, ſei keine Gefahr für Ihn zu befürchten. Es komme aber auch für Ihn die Nacht, d. i. das Ende ſeines irdiſchen Wirkens, und dort werde die Gefahr Ihn ereilen, weil ſeine Zeit aus ſei. Es iſt leicht verſtändlich, daß Er die Zeit des göttlichen Schutzes und dieſen Schutz ſelbſt mit dem Tage vergleicht, wie Er ja ein andersmal das Hereinbrechen des Leidens als potestas tenebrarum bezeichnet. Es iſt ungefähr daſſelbe, was Er bei Luk. (13, 32) ſagt: Ejicio daemonia et sanitates perficio hodie cras, et tertia die consummor. Auch das ſoll wieder den Glauben

der Jünger beleben und ſie lehren, über der Gefahr die hohe Leitung ſeines Wirkens nicht aus den Augen zu verlieren.

v. 11—13. Nun erſt zeigt Er ihnen den Grund ſeiner Hinreiſe an: „Lazarus unſer Freund ſchläft, aber ich gehe hin, um ihn vom Schlafe zu erwecken.“ Er regt ihre Liebe an, indem er den Lazarus ihren gemeinſchaftlichen Freund nennt; und zugleich ihren Glauben. Denn daß von einem natürlichen Schlafe nicht die Rede ſei, konnten ſie leicht abnehmen — wie und warum ſollte der Herr eigens hinreiſen, um ihn aus dem Schlafe zu wecken? Ein etwas erleuchteter Blick konnte Ihn wohl verſtehen oder wenigſtens weiter forſchen. Sie aber nur mit irdiſchen Gedanken vertraut und nur mit dem Gedanken der Sicherheit beſchäftigt, entgegnen Ihm: „Wenn er ſchläft, wird er gerettet werden.“ Sie halten den Schlaf für eine wohlthätige Kriſis und wollen den Herrn durch dieſe Bemerkung von der Reiſe zurückhalten. Man ſieht auch hieraus, wie wenig im übernatürlichen Lichte ſie Krankheit und Heilung betrachten, und wie wenig tief ſie in die Aeußerungen Chriſti eingedrungen ſind. Denn Chriſtus hatte das, wie der Evangeliſt erklärt, vom Todesſchlafe gemeint. In ſeinem Munde hatte das zarte, tröſtliche Bild den tiefen Sinn, daß der Tod kein Tod mehr ſei, und daß das Wiederbeleben für Ihn nur ein Erwecken aus dem Schlafe ſei. Für die Chriſtgläubigen blieb dieß hinfort der gewöhnliche Ausdruck für den Tod. Für die Jünger ſollte es wieder eine Probe ſein, um das geiſtige Salz, das übernatürliche acumen ihres Geiſtes zu üben.

v. 14. 15. Als der Herr ſie auch hier wieder am Boden haften ſah, ſagte Er's ihnen deutlich: „Lazarus iſt geſtorben.“ Das war nun die völlig zweifelloſe Beſtätigung von der Wirklichkeit ſeines Todes. Er kündet ihnen dieſes aber nicht als eine Trauerbotſchaft an, ſondern hebt gleich einen frohen und tröſtlichen Geſichtspunkt daran hervor: „ich freue mich eurethwegen, daß ich nicht dort war, damit ihr glauben möget.“ Er freut ſich nicht des Todes, denn er iſt allemal ein Uebel, und deſſen freut der Menſchenfreund ſich nie; aber Er freut ſich des Umſtandes, der den Tod nicht aufgehalten hat. Wäre Er dort geweſen, ſo hätte Er ſeiner Liebe zum Kranken und dem Mitleide mit ſeinen Schweſtern wohl nicht widerſtehen können; denn nie ließ Er direkt das Uebel auf's Aeußerſte kommen, damit ſeine Hülfe um ſo mehr glänze. Er deutet ferner an, daß aus dieſen Umſtänden für ſie

ein großes geiſtiges Gut herauskomme, die rechte Feſtigung im Glauben. Dieſe Rede konnte und ſollte ſie zu unbedingtem, freudigem Vertrauen aufrichten.

v. 16. Wie wenig aber dieſe Stimmung bei allen erzielt ward, zeigt uns die Aeußerung des Thomas (תְּאוֹמָא = δίδυμος, der Zwilling). Wir kennen ihn aus den Evangelien als den, der die wenigſte Empfänglichkeit für das Geiſtige und Uebernatürliche hatte, er beſaß ein natürlich-derbes, aber kraftvolles und edles Naturell. Das zeigt ſich auch nun. Er hatte das Tröſtliche, das für den Gläubigen in jenem Worte Jeſu lag, ganz überhört; erwartet nichts von der verheißenen Verherrlichung Chriſti, nichts für ihren eigenen geiſtigen Fortſchritt, ſondern nur den Tod für Chriſtus und ſie ſelber. Aber er ſchickt ſich halb muthig, halb verzagt darein und ſpricht: „So laßt uns hingehen und mit Ihm ſterben.“ Es kann aber nach dem Zuſammenhange μετ' αὐτοῦ ſich gar wohl auf Lazarus beziehen, dann iſt der Sinn wo möglich noch kleinmüthiger. Er hofft nicht nur keine Auferſtehung für Lazarus, ſondern ſieht auch noch ihren eigenen Tod vor Augen.

Von v. 17—45. wird uns die Todtenerweckung ſelbſt erzählt, und zwar 17—22. Chriſti Ankunft an Ort und Stelle; Begegnung mit Martha; 37. ſeine Begegnung mit Maria; — 45. die Scene am Grabe in großartiger Steigerung des Eindrucks.

v. 17—19. Jeſus kam an Ort und Stelle und fand ihn ſchon 4 Tage im Grab. Er konnte allerdings von Peräa in Einem Tage hingelangen, und in dieſem Falle wäre Lazarus ſchon am Tage der Abſendung des Boten geſtorben. Allein wir wiſſen nicht, ob Er nicht auf dem Wege noch verzogen habe. Der Umſtand, daß er ſchon 4 Tage im Grabe lag, mußte das Wunder in den Augen aller Zeugen um ſo zweifelloſer und erſtaunlicher machen. Johannes gibt nebenbei die Lage von Bethanien genauer an: es ſei bei 15 Stadien von Jeruſalem entfernt geweſen; das Stad. = 125 Schr., die deut. Meile = 4000 Schr. (32 Stad.); macht alſo beiläufig ½ deut. Meile aus. Der Evangeliſt bemerkt dieſe geringe Entfernung als Veranlaſſung, daß viele Juden aus Jeruſalem zu Martha und Maria gekommen waren, um ſie zu tröſten. Dieß war beſonders während der eigentlichen Trauerzeit (7 oder 30 Tage) Sitte. Gerade dieſe ſollten völlig unpartheiiſche Zeugen des Wunders für die Bewohner von Jeruſalem abgeben.

v. 20—22. Chriſtus betrat den Flecken nicht, vielleicht um unnöthiges Aufſehen zu vermeiden, oder Er wollte gleich in der Nähe der Gräber bleiben, die außer den Ortſchaften zu ſein pflegten. Martha erfuhr die Ankunft des Herrn zuerſt und eilte Ihm auf die erſte Nachricht ſogleich entgegen, während die ſtillere Maria ihrem Charakter gemäß zu Hauſe ſaß und erſt ſpäter Kunde erhielt. Das erſte Wort der Martha war: „Herr, wäreſt du hier geweſen, ſo wäre mein Bruder nicht geſtorben!“ Dieß iſt ein ſchöner Glaube an ſeine Macht und ein kindliches Zutrauen in ſeine Liebe, aber noch beſchränkt. Ein weit größerer Glaube iſt aber noch ahnungsvoll in ihrem Herzen, und ſie ſpricht ihn aus: „aber auch jetzt weiß ich, daß, was du auch von Gott erbitten magſt, Gott dir geben wird.“ Sie ſchreibt Ihm hier wohl kaum göttliche Natur ſelbſt, aber doch allmächtiges Erbitten von Gott zu, und zwar mit der ſicherſten Ueberzeugung = οἶδα. Was ſie eigentlich erwartet, iſt nicht ganz deutlich, aber doch kaum etwas anderes, als die Auferweckung ihres Bruders. Sie konnte dieß wohl; denn es waren ja bereits zwei ähnliche Wunder vom Herrn gewirkt worden; es hatte auch jenes Wort des Herrn: dieſe Krankheit ſei nicht zum Tode ꝛc. ihr Vertrauen nicht geſchwächt, ſondern mußte ganz wunderbare Ahnungen in ihrer Seele erwecken. Gewißheit über das, was geſchehen ſollte, und Klarheit über das Wie hatte ſie freilich keine, es war nur eine leiſe dämmernde Hoffnung, die ſie kaum zu hegen wagte. Man ſieht dieß aus ihrem ferneren Benehmen.

v. 23. 24. Was ſie nicht zu denken wagte, ſagt ihr Jeſus mit der größten Beſtimmtheit: „Dein Bruder wird auferſtehen.“ Es ging ihr bei dieſem Worte, wie einem, der einen Stern ſucht und mit dem Blicke die Sonne trifft — ſie war geblendet. Der Sinn ihres Glaubens iſt noch zu unſicher, um dieſe große Verheißung einfach für wahr zu nehmen; und weit entfernt, darin ihr leiſes Hoffen erfüllt und übertroffen zu finden, ſieht ſie darin nur eine weithergeholte religiöſe Vertröſtung. Sie nimmt ſie auch an, aber nicht als etwas Neues, ſondern Altbekanntes: „Ich weiß es, daß er auferſtehen wird bei der Auferſtehung am jüngſten Tage.“

v. 25. 26. Er wendet nun ihren Gedanken vom Bruder ab auf Sich, um ſie im Glauben zu befeſtigen und ſie ſo für das Wunder geiſtig vorzubereiten. Sie hatte die Auferſtehung als ein Ereigniß der

fernen Zukunft angeſehen; nun ſpricht Er: „Ich bin die Auferſtehung und das Leben.“ „Auferſtehung“ iſt die Ueberwindung des Todes, „Leben“ das vollendete Sein ohne jenen Gegenſatz. Dem Gedanken nach iſt es daſſelbe, wovon 5, 21 sq. die Rede war, aber ſchärfer und tiefer ausgedrückt. Nicht nur kann Er beleben und auferwecken, Er ſelbſt iſt Auferſtehung und Leben, d. h. ſchon ſeine Perſon und ſein Weſen iſt Ueberwindung und Aufhebung des Todes; Er ſelbſt iſt der Inbegriff ſeliger Kraft und Fülle; und zwar die Auferſtehung und das Leben, ſo daß ohne Ihn und außer Ihm davon nichts iſt, und alles nur aus Ihm kommt. Er ſagt nun weiter, wie Er wirklich für die Menſchen zu einer Quelle des Lebens und zu einer Hülfe gegen den Tod werde. Bedingung iſt der Glaube: „Wer an Mich glaubt, wird leben, wenn er auch geſtorben iſt.“ Leben ſelbſt nach dem Tode iſt gewiß das herrlichſte, das triumphirende Leben. Sterben bedeutet hier den natürlichen Tod, Leben aber das übernatürliche, d. i. das Leben des ganzen Menſchen, vorzugsweiſe ein Leben des Geiſtes, das aber endlich auch die Natur durchdringt und verklärt. — Wie Er dem Glaubenden Quelle des unvergänglichen Lebens iſt, ſo iſt Er auch das Mittel gegen den Tod. „Und Jeder, der lebt und an Mich glaubt, wird in Ewigkeit nicht ſterben.“ Am einfachſten verſteht man, wie oben das Sterben, hier das natürliche Leben, das Nichtſterben hingegen im übernatürlichen Sinne. Wer noch vor dem Tode an Ihn glaubt, wird den Tod im eigentlichen Sinne nicht ſehen; ſein Sterben iſt kein Sterben, ſondern Uebergang zum neuen, vollen Leben. Nun will der Herr zum Glauben an dieſes Hohe und zum Bekenntniß dieſes Glaubens anregen und fragt: „Glaubſt du das?“

v 27. Sie glaubt und bekennt; nicht gerade das, was der Herr hier von Sich ausgeſagt — das vermag ſie in ſeinem ganzen tiefen Sinne nicht zu faſſen und auszuſprechen, aber ſie legt ein Chriſtusbekenntniß ab, das im Weſentlichen daſſelbe enthält und ausſpricht. „Ja, Herr!“ ſpricht ſie, „ich habe geglaubt, daß du biſt Chriſtus der Sohn Gottes, der in dieſe Welt kommt.“ Sie bekennt hiemit ihren Glauben an ſeine Perſon und ſein Amt auf's Entſchiedenſte, wenn ihr auch vielleicht der Inhalt deſſelben noch nicht ganz deutlich iſt. Auch iſt dieſer Glaube nicht erſt von dieſem Augenblick, er iſt bereits fertig in ihr gelegen — *ἐγὼ πεπίστευκα.*

v. 27—37. ſeine Begegnung mit Maria; eine Szene voll erhabenen Ernſtes, die uns unmittelbar zu dem ungeheuren Wunder hinführt.

v. 27—32. Martha hatte allerdings das Wort des Herrn nicht in ſeiner ganzen Tiefe gefaßt, auch war ihr Glaubensbekenntniß mehr allgemein, aber doch war ſie erwartungsvoll ergriffen. In dieſer Erwartung, überdieß im Auftrage Chriſti, ging ſie hin und rief heimlich ihre Schweſter Maria, mit den Worten: „Der Lehrer iſt da und ruft dich:“ Heimlich ſagte ſie es, vermuthlich weil ſie die Aufmerkſamkeit der Juden nicht auf den Herrn lenken wollte, wozu ja Grund genug vorhanden war. Maria war von der innigſten Liebe und Verehrung zum Herrn durchdrungen, ſie war wohl überhaupt tieferen Gefühlen zugänglich; als die äußerlichere Schweſter. Sogleich eilt ſie darum dem Herrn außer den Flecken entgegen. Die Juden, die ſie zu tröſten bei ihr waren, folgten ihr zufällig nach, weil ſie glaubten, ſie wolle, von plötzlichem Schmerze ergriffen, zum Grabe gehen, um dort zu weinen; ſo war es nämlich beſonders an den erſten Trauertagen Sitte. Die Heftigkeit ihres Gefühls bricht beim Anblicke des Herrn in Geberde und Worte hervor; ſie fällt Ihm von Schmerz überwältigt zu Füßen und ruft, wie vorher ihre Schweſter, aus: „Herr, wäreſt du hier geweſen, ſo wäre mein Bruder nicht geſtorben!“ Man ſieht hieraus, welch eine Sehnſucht nach dem Herrn und welch ein Glaube dieſe Schweſtern beſeelte. Aber jene frohe, wenngleich ſchwankende Hoffnung, die Martha ihrer Schmerzensäußerung beigefügt, ſpricht ſie nicht aus. In ſolchen Gemüthern wurzeln Glaube und Hoffnung nicht ſo ſchnell, aber auch um ſo gründlicher und tiefer.

v. 33—36. Jeſus ſieht ſie und die begleitenden Juden weinen, da „ward Er in ſeinem Geiſte ergriffen und erſchütterte ſich,“ d. i. erbebte. Ἐμβριμᾶσθαι heißt in erſter Bedeutung zornig wieder etwas auffahren, und viele Erklärer haben es von einem innern Unwillen verſtanden, entweder über den Unglauben der Juden — aber es geſchah ja auf's Weinen der Umſtehenden, oder über ſeinen eigenen Affekt (Chrys.). Aber das Wort hat auch eine allgemeinere Bedeutung (wie רָעַשׁ) und heißt überhaupt jede gewaltige innere Bewegung. In dieſer Bewegung vermiſchte ſich in natürlicher Weiſe Mitleid mit den Trauernden und eigene gewaltige Betrübniß. Aber „πνεύματι“ iſt

hier nicht gleichgiltig; das iſt das höhere Prinzip menſchlicher Thätigkeiten, welches in Chriſto der Erregung durch die inwohnende Gottheit unmittelbar empfänglich war, und durch welches ſich dieſe in ſeinen menſchlichen Worten und Thaten äußerte (Matth. 12, 28 sq.). Es iſt dieß ein gewaltiges Aufſchauern der Gotteskraft, daß für einen Augenblick das Menſchliche zurücktritt, das ſonſt mehr oder minder vorwaltet; eine Erregung, der gewöhnlich irgend ein großes Wort folgt. (So Luk. 10, 21: ἠγαλλιάσατο τῷ πνεύματι.) Der Beiſatz: turbavit seipsum bezeichnet mehr das natürliche Erbeben, das auf jenes folgte. Der Anblick der Klagenden hatte Ihn, wenn man ſo ſagen darf, in natürlichen und übernatürlichen Affekt verſetzt. Dieß war die unmittelbare Vorbereitung des Wunders; Er fragt daher ſogleich: „Wo habt ihr ihn hingelegt?“ um ſie zu veranlaſſen ihre Aufmerkſamkeit recht zu ſammeln. Sie geleiten ihn zur Stelle und Er weinet. Er zeigt hier jene echtmenſchliche Liebe, die da weint mit den Weinenden. Dem widerſpricht gar nicht, daß Er früher geſagt: Ich freue mich euretwegen — Er freute ſich ja nicht des Todes, oder daß Er bereits beſchloſſen hatte ihn zu erwecken — Er weint über das gegenwärtige und vergangene Leiden.

v. 36. 37. Die Juden ſind über dieſe Theilnahme verwundert und gewiß nicht alle ungerührt. „Sieh, wie er ihn liebte!“ Einige aber waren eher geneigt Ihn zu tadeln: „Konnte Der, welcher die Augen des Blinden öffnete, nicht machen, daß er nicht ſtarb?“ In die Realität des erſten Wunders ſetzen ſie keinen Zweifel, aber verwunderlich iſt es ihnen, daß Er dieß zweite Wunder nicht wirken konnte oder nicht wollte.

v. 38—44. Die Todtenerweckung ſelbſt.

v. 38—41. Ein zweites Aufſchauern ſeiner Gotteskraft folgte und dann kamen ſie zur Gruft. Dieſe war nach hebr. Sitte eine Höhle, die manchmal mehrere Seitengänge hatte und mit einem Stein verſchloſſen war. Er befahl den Stein wegzuheben. Martha hatte ihr gläubiges Ahnen von früher, wie es ſcheint, wieder ganz verloren. Je näher der Verwirklichung, deſto unwahrſcheinlicher war ihr das Hoffen. Nur mehr mit ihren natürlichen Gedanken beſchäftigt, macht ſie gegen die Oeffnung des Grabes die Vorſtellung: „Herr, er riecht ſchon; denn er iſt ſchon viertägig.“ Das Riechen des Leichnams ſcheint hier

eher nur Conjektur, als eigene Wahrnehmung, daher kann man es nicht recht zum Beweiſe des wirklichen Todes brauchen; es konnte aber recht wohl wirklich der Fall ſein. — Jeſus ſucht ſie wieder zu Glauben und Hoffen zu erheben und erinnert ſie an ſein früheres Wort. „Sagte ich dir nicht, wenn du glaubſt, wirſt du die Herrlichkeit Gottes ſehen?“ Allerdings will das kaum ſoviel ſagen, das Wunder ſoll von ihrem Glauben abhängen — wohl aber das rechte Erfaſſen des Göttlichen. Auch hatte Jeſus das eben nicht wörtlich ſo geſagt; Er hatte ihr die Auferſtehung des Bruders und Sich als die Auferſtehung und das Leben angekündet, aber der Sinn und letzte Zweck des Wunders iſt ja ein herrlicher Triumph Gottes und ſeines Geſalbten. — Sie erfüllen nun ohne Widerrede ſeinen Befehl. Man könnte fragen, warum Er dieſe menſchlichen Vorbereitungen machen läßt, deren ſeine Macht doch ohne Zweifel nicht bedurfte? — Weil Er nur ein Wunder wirken wollte, im Uebrigen aber alles in der natürlichen Ordnung ließ. Auch hätte ohne Zweifel gerade dieſes Mithelfen der Umſtehenden, die Ihn ſelbſt zum Grabe führen, die den Stein wegheben u. ſ. w., das größte Gewicht, ſie und uns auf überwältigende Weiſe von der Wirklichkeit des Wunders zu überzeugen.

v. 41. 42. Nun geht Jeſus an das Wunder ſelbſt durch einen Akt des Gebetes, der dieſer That einen beſonders feierlichen Charakter verleiht. Er ſpricht mit gen Himmel erhobenen Augen: „Vater ich danke dir, das du mich erhört haſt.“ Chriſtus betrachtet ſeine ganze Offenbarung, in Wort und Thaten, nie als ſein eigenes Werk, ſondern ſtets als den Ausfluß der Macht und der Liebe des Vaters. Dieß iſt von ſeiner Seite liebende Demuth, da Er nicht ſeine Ehre ſucht; aber gerade dadurch erhalten ſeine Werke am unmittelbarſten den Charakter der Göttlichkeit, und gerade dadurch geben ſie das gewaltigſte Zeugniß für die Göttlichkeit ſeiner Sendung. So betrachtet Chriſtus auch dieſes Wunder nicht als ein Werk auf eigene Fauſt, ſondern als Gabe des Vaters. Er braucht aber nicht erſt zu bitten, ſondern Er empfängt nur, darum iſt ſein Gebet auch nur Dank für die Erfüllung. Er bezeichnet nun noch den Zweck dieſes Gebetes genauer: „ich wußte aber, daß du mich immer erhöreſt,“ d. h. es ſei aber dieß nicht ſo faſt aus dem eigenen Herzen oder um Seiner ſelbſt willen geſprochen; Er lebe im vollen Bewußtſein ſeiner Einheit mit dem Vater — einer ſolchen

Einheit, daß der Gedanke im Herzen des Gottmenschen vom Vater allemal schon verwirklicht ist. Er habe es aber gesagt „des umstehenden Volkes wegen, damit sie glauben, daß Er Ihn gesendet habe." Durch dieß Gebet nämlich wollte Jesus sich offen als in inniger Einheit mit dem Vater und das Werk des Vaters als durch Ihn verrichtetes Werk darstellen. Gerade dadurch ist es ein hoher Beweis (sie selbst sind Zeugen), daß Er im Namen und in der Kraft des Vaters handle, also von Ihm gesandt sei. Keinem andern Wunder drückt Er so auffallend des Vaters Siegel auf — ein Beweis, daß Er es selbst gleichsam als den Gipfel seiner Offenbarung betrachtet wissen wollte. In keinem andern auch tritt so deutlich die ganze Verkettung der Offenbarung an's Licht. Es ist eine Gabe des Vaters an den Sohn, und eine Gabe des Sohnes an die Menschen, aus Liebe zu ihrem Heil.

v. 43. 44. Nun das Wunder selbst mit den einfachen großen Zügen erschütternder Wahrheit. Er rief mit großer Stimme in das Grab. Die vox magna ist der natürliche Ausdruck eines gewaltigen Inhalts, des allmächtigen Befehls. Sein Ruf lautet: „Lazarus heraus!" Der Akt der Belebung ist natürlich ein Mysterium der göttlichen Allmacht, darum enthält der Befehl Jesu nur das, was Menschen wahrnehmen können, das Wiedererscheinen. Der Todte kommt heraus, mit den Leichentüchern noch umhüllt und das Haupt unter der Linnendecke — zum unwiderleglichen Beweis, daß es kein täuschendes Phantasma, sondern der Todte selber in greifbarer Wirklichkeit sei. Während nun die Umstehenden gewiß in einem Zustande versteinerten Erstaunens und der Erweckte selbst wie in einem dunklen Traume sich befanden, versetzte sie Jesus vollends wieder in die Wirklichkeit. Er befahl ihnen, selbst Hand anzulegen und ihn zu lösen; ferner, ihn nun der Uebung der eigenen Kräfte zu überlassen. Das Wunder ist vollendet und Jesus lenkt nun wieder alles in sein natürliches Geleis, wie Er ein andersmal dem erweckten Kinde des Jairus zu essen geben ließ. Ferner diente gerade das dazu, die Nebel des Erstaunens zu zerstreuen und Alle von der Wirklichkeit des Wunders handgreiflich zu überzeugen.

b) Erfolg des Wunders, beſonders bei den Feinden Jeſu. Die Zeit darnach. 45—56.

Einige glaubten, Andere aber zeigten Ihn bei den Phariſäern an. ie hielten Rath, bei dem es nun eigentlich zum verhängnißvollen odesbeſchluß wider Jeſum von Amtswegen kam. So brachte das under den Bruch vollends zur Entſcheidung. Die Zeit zwiſchen dieſem reigniß und der Vollendung brachte Jeſus in Zurückgezogenheit zu. uerſt wird uns nun der mannigfache Eindruck unmittelbar (—53), nn die ſpätere Zeit und Stimmung nach dem Wunder gemeldet.

v. 45. 46. Lebenſetzen und Lebenerneuern bekundet eine rein un-greifliche göttliche Macht. Daher können auch Viele der Anweſenden m Eindruck nicht widerſtehn und glauben an Ihn. Es gibt freilich i Glauben viele Stufen, und auf der höchſten ſtehen ſie darum noch nge nicht. — Andere aber eilten zu den Phariſäern, ihnen zu ver-nden, was Jeſus gethan hat. Da dieſe den Glaubenden durch de itgegengeſetzt werden, ſo iſt auch offenbar der Zweck ihrer Anzeige kein eundlicher. Sie ſind wohl im Herzen durch dieß Wunder noch mehr der die Offenbarung und wollen nun die Macht und Klugheit der olksführer, um ihren Beſtrebungen Nachdruck zu geben, zu Hülfe rufen.

v. 47. 48. Die Häupter verſammelten alſo feierliches Synedrium, s gewöhnlich im Tempel (im ſteinernen Saale — Gazit) gehalten urde. Die Anklage war nun nicht mehr: Sabbatverletzung oder ein nliches Scheinverbrechen, ſondern ſie müſſen ſich bereits offen aus-rechen, daß ſeine ganze göttliche meſſianiſche Thätigkeit der Grund er Verfolgung iſt. „Was thun wir, da dieſer Menſch viele Wun-r thut?“ Sie müſſen alſo die Wunder anerkennen, und ſo konnte Antwort eines redlichen Gewiſſens keine andere ſein, als die: wir ſſen alſo den Beweiſen göttlicher Kraft Glauben ſchenken. Aber bei en iſt es längſt entſchieden, um keinen Preis zu glauben und um en Preis den Glauben zu hindern. Dieſen Sinn hatte die Frage: d faciemus? Sie wollen Ihn auf irgend eine Weiſe unſchädlich chen — „laſſen wir ihn ſo, dann werden Alle an ihn glauben;“ glänzendes Zeugniß aus dem Munde ſeiner Gegner für ſeinen Ein-ß, und eine ſchwere Selbſtanklage, daß ſie eine ſo hoffnungsvolle at vernichten wollen. Als Grund bringen ſie ein religiös-politiſches denken: „Es werden die Römer kommen, und unſern Ort und unſer

Volk zerſtören." Unter τόπος verſteht man am füglichſten den Tempel; er heißt zwar ſonſt τόπος ἅγιος, aber er iſt ja ὁ τόπος κατ' ἐξοχήν um ſo mehr, da der Rath eben am hl. Orte gehalten wurde. Sie wollen alſo ſo viel ſagen: ſein ſtarker Anhang werde die Römer zu feindlichem Einſchreiten reizen und dieſes werde mit dem religiöſen und nationalen Untergang des Judenthums enden. Dieß iſt ſicher eine Unwahrheit in ihrem eigenen Munde; denn ſie konnten und mußten es wiſſen, wie ferne das Streben Jeſu von allen politiſchen Abſichten ſei; ja wie gerade ſein Gegenſatz gegen alle weltlichen Hoffnungen der Juden ein Grund der Oppoſition gegen Ihn ſei — allein ſie wollen ihr gottloſes Streben vor ſich und andern durch einen guten Schein bemänteln. Aber es liegt in dieſem Raiſonnement überdieß noch eine gar bittere Ironie gegen all ihre Meſſiashoffnungen. Ihr Meſſias ſollte ſie ja, ſo erwarteten ſie, von der Herrſchaft der Heiden befreien, ja an die Spitze der Heiden ſtellen, was im vollſten und geiſtigſten Sinne auch geſchehen ſein würde. Was kann es nun für eine bittrere Selbſtironie geben, als daß ſie aus Furcht vor den Römern gegen den Meſſias agitiren? Es iſt das der Vorläufer zu jenem verzweifelten Rufe der Selbſtvernichtung: non habemus regem, nisi Caesarem! Endlich vernimmt man in dieſer Sprache bereits die Vorzeichen ihres Verhängniſſes. Die Ahnung vor dem Schwerte der Römer ſchwebt düſter vor ihrer Seele. Durch Kampf gegen ihren Meſſias glauben ſie ihm zu entgehen — und gerade durch den Meſſiasmord rennen ſie unaufhaltſam in das Schwert der Heiden. Die Verblendung iſt ſchon auf's Aeußerſte. Quem Deus perdere vult, dementat.

v. 49—52. Nun bringt der Evangeliſt das Votum des hervorragendſten Mitgliedes des hohen Rathes, des Kaiphas. Der Evangeliſt bemerkt, er ſei Hoherprieſter jenes Jahres geweſen. Dies könnte ſo viel bedeuten, als wolle der Evangeliſt bloß überhaupt anzeigen, er ſei in jenem denkwürdigen Jahre Hoherprieſter geweſen; natürlicher aber iſt die Erklärung, er ſetze voraus, das Hoheprieſterthum habe nach Jahren gewechſelt. An und für ſich war es freilich lebenslänglich, aber in der damaligen Unſicherheit der religiöſen Zuſtände war dieſer Wechſel wohl möglich. Es wird neben ihm noch ſein Schwiegervater Annas als Hoherprieſter genannt (Luc. 3, 2; Joann. 18, 13; Act. 4, 6), und vielleicht wechſelten ſie nach freier Uebereinkunft

(A. Maier). Seine Hoheprieſterwürde iſt hervorgehoben, um das Gewicht ſeines Ausſpruches anzudeuten. Dieſer nun erhebt ſich in dünkelvoller Prätenſion, da die andern ſchwankten, und ſpricht: „Ihr wißt nichts, und bedenket nicht, daß es euch gut iſt, daß Ein Menſch für das Volk ſtirbt und nicht das ganze Volk untergeht.“ Die andern waren wohl bei der Prämiſſe angekommen, daß durch Ihn das ganze Volk gefährdet ſei, aber vor dem letzten Schluß hatten ſie doch einige Scheu. Kaiphas hat alles Bedenken weggeworfen und ſpricht geradezu das Todesurtheil, und zwar als einen beſonders weiſen Rath. Im Grunde war dieß freilich die nothwendige Conſequenz ihrer Feindſchaft gegen Chriſtum, und auch aus dem Herzen des Kaiphas ſprach nichts anderes, als dieſe Feindſchaft — aber die Andern und vielleicht ſich ſelbſt ſucht er mit einem patriotiſchen Schein zu täuſchen. In ſeinem Munde wär's ein politiſcher Mord, und Chriſtus das Opfer für Israels zeitliche Rettung. Aber ſein Wort hatte durch Gottes Fügung einen tiefern Sinn erhalten, als er ſelbſt wollte und ahnte. Das erklärt der Evangeliſt indem er beiſetzt, „das habe er nicht aus ſich ſelbſt geſprochen, ſondern er habe prophezeit.“ Aus ſich ſelbſt reden, heißt aus bloß eigenem Bewußtſein etwas ausſprechen; Prophezie iſt der Ausſpruch Gottes durch den Mund eines Menſchen. Dieß ſetzt Johannes in Zuſammenhang mit ſeinem Amte: „da er jenes Jahrs Hoherprieſter war, prophezeihete er.“ Der Hoheprieſter war Vermittler der göttlichen Offenbarung und Gnade, darum von Alters her der Vertraute Gottes. Anfangs fragte er Gott durch das Urim und Thurim, aber auch ſpäter und ohne jenes Medium war er im beſondern Sinne Organ Gottes, ein Vorzug, der von dem Amte, nicht von der perſönlichen Heiligkeit des Prieſters abhing. Alſo redete auch hier Gott durch ihn, und der höhere Sinn, den Er intendirte war, daß Jeſus allerdings für das Volk ſterben ſollte, aber nicht als politiſches Opfer, ſondern als ein Sühnopfer vor Gott. Es ſollte auch dieß Opfer einen viel weitern Kreis ſeiner Wirkſamkeit haben, als bloß für das Volk Israel; Er ſollte ſterben nicht bloß für dieſes Volk, ſondern „auf daß Er auch die zerſtreuten Kinder Gottes zur Einheit ſammle.“ Die zerſtreuten Kinder Gottes ſind die Auserwählten aus den Heiden, die ja damals ohne Heimath und ohne Land in allen Völkern und Orten zerſtreut waren. Kinder Gottes werden ſie anticipando genannt, was ſie da-

mals erſt in der Idee waren. Als Wirkung des Opfers Chriſti wird hier vorzüglich das in Eins Sammeln der Zerſtreuten angegeben. Man kann dabei an den guten Hirten denken, oder an jene erhabene Einheit, da Chriſtus Alle lebendig mit Sich und den Vater vereinigt — „Tu in me et ego in eis, ut sint consummati in unum.“ 17, 23. — Dieſe Prophezie hat auf den erſten Anblick allerdings etwas Ungewöhnliches. Einmal iſt es eine Prophezie wider Willen — eine ſolche konnte bei einem heiligen Propheten freilich nicht Statt finden, aber wohl bei einem unheiligen (wie Bileam. Num. 23.). Zweitens ſcheint es auch eine völlig unbewußte Prophezie zu ſein. Solches kommt wohl bei der μαντεία der Heiden, aber nicht in der Offenbarung vor. Allein völlig unbewußt ſpricht Kaiphas nicht; er ſpricht eine übernatürliche hohe Wahrheit und Gottesweisheit aus, ſieht aber darin nur ſeine Weisheit und politiſche Klugheit. Gott erfüllt in der Prophezie allemal das natürliche Bewußtſein mit höherer Offenbarung. Völlig vom eigenen (beſchränkten) Bewußtſein zum göttlichen potenzirt iſt kein Prophet — ſein Spruch iſt daher immer Bild und dienſtbarer Träger des höheren. Hier iſt der Prophet nun ganz und gar in ſeinem profanen Bewußtſein befangen. Es verhält ſich mit dieſem Ausſpruch und ſeinem wahren Sinne genau ſo, wie mit den Abſichten der Juden beim Tode Chriſti, und den hohen Abſichten Gottes; ſie wollten nur einen gefährlichen Gegner aus dem Wege ſchaffen, weiter nichts; Gott aber machte Ihn zum Erlöſer der Welt, zum Sühnopfer von unendlichem Inhalte. Dieſer Gegenſatz iſt erhaben tragiſch.

v. 53. 54. Nun war der Todesbeſchluß förmlich gefaßt und amtlich beſtätigt, der früher nur mehr den Charakter von Privathaß getragen hatte. Dadurch veranlaßt, zog Jeſus ſich wieder von der Oeffentlichkeit auf das Land (χώρα) zurück, nördlich von Jeruſalem, zum Städchen Ephrem, nahe bei der Wüſte Juda, und weilte dort mit ſeinen Jüngern. Nach Johannes möchte man ſchließen, daß Er bis zu ſeinem letzten Zuge nach Jeruſalem nicht mehr aus dieſer Gegend gegangen. Allein nach den Synoptikern iſt es viel wahrſcheinlicher, daß Er ſeinen letzten Gang jenſeits des Jordans angetreten habe und von dort über Jericho nach Jeruſalem gekommen ſei (Matth. 20, 29 sq. Marc. 10, 46. Luc. 18, 35). Wie nun Johannes nichts von ſeinem Zuge durch Jericho meldet, ſo kann man auch annehmen, daß Er dieſe

letzte Rundreise durch Samaria, Galiläa und das transjordanische Palästina übergangen habe. (Siehe Luk. 17, 11).

v. 55. Der Evangelist versetzt uns sofort in die Nähe des Paschafestes. Viele vom Lande (wohl von jener χώρα, in der Jesus sich unlängst aufgehalten, oder überhaupt von der Umgegend von Jerusalem) kamen vor dem Feste nach Jerusalem, „um sich zu heiligen," d. h. sich zu reinigen und zum Feste vorzubereiten, was durch verschiedene Rituse u. s. w. zu geschehen pflegte.

v. 56. 57. Sie sammelten sich im Tempel und trugen Verlangen nach Jesus. Da sie Ihn nicht fanden, stellten sie besorgt die Frage an einander: „Was dünkt euch, kommt er etwa gar nicht zum Feste?" Sie hätten Ihn erwartet, und es überraschte sie unangenehm, wenn Er nicht kommen sollte. — Auf andere Weise waren auch die Pharisäer in Erwartung. Sie hatten bereits Veranstaltung getroffen, daß man ihnen seinen Aufenthalt anzeige, um Ihn zu ergreifen. So sind alle Elemente zu einem letzten Kampfe bereit. Man sieht, wie das Wunder, das Ihn auf dem Gipfel seiner Wirksamkeit zeigte, zugleich sein und ihr Verhängniß herbeiführte.

2. Die Salbung durch Maria. 12, 1—8.

Eine rührende Abschiedsscene. Jesus erscheint hier im Kreise der Seinigen. In der zarten Seele eines Weibes zeigt sich hier unaussprechliche Hochschätzung gegen Jesum und die Ahnung seines Verlustes; ihr gegenüber erscheint das Urtheil einer kalten, glaubenslosen Seele.

v. 1. 2. Aus dem Berichte der Synoptiker möchte es scheinen, als ob die letzte Reise Jesu nach Jerusalem unmittelbar mit dem feierlichen Einzug geschlossen habe; Johannes aber belehrt uns, daß Er 6 Tage vor Pascha in die Nähe Jerusalems kam und in Bethanien Rast machte, wo Lazarus war, der von den Todten Erweckte. Der Evangelist nennt ihn, weil darin Jesu Verhältniß zu Bethanien und der Grund seiner Einkehr daselbst enthalten ist. Dort bereitete man Ihm ein Gastmahl; in welchem Hause, ist hier nicht gesagt, nach Matth. und Mark. im Hause eines gewissen Simon. Er ist wahrscheinlich in einem nähern Verhältnisse zu den drei Geschwistern gestanden; denn Lazarus war einer der Gäste, Martha diente nach ihrer liebevollen Sitte, und auch Maria war dabei.

v. 3. Dieſe, eine viel ſtillere und tiefere Seele, als ihre Schweſter, gab ihre Liebe auch auf eine viel zartere und höhere Weiſe zu erkennen. Sie nahm nämlich von der köſtlichſten Spezerei, die der Orient kannte, der Narde, und zwar „koſtbaren (300 Denare, mehr als 100 fl. werthen), echten (πιστικὸς von πιστεύω, nicht πίνω) Narde," eine große Quantität und goß ſie über die Füße des geliebten Meiſters aus. Damit nicht zufrieden, trocknete ſie dieſelben mit dem Schmuck ihres Hauptes, und das Haus wurde des Duftes der Salbe voll. — In dem Akte des Salbens konnte ſich Freude und Schmerz ausſprechen. Man ſalbte den geliebten und geehrten Gaſt, und den geliebten Todten. Beide Gefühle ſcheinen dunkel im Herzen Mariens gelegen zu haben; Freude über ſeine Gegenwart, ſchmerzliche Ahnung ſeines bevorſtehenden Verluſtes. Sie weiß ihren Gefühlen nicht Worte zu geben, aber dieſe Handlung redet deutlicher, als Worte. Ihr Meiſter iſt ihr ſo unſchätzbar theuer, daß ſie das Edelſte und Beſte für Ihn hingibt, ja verſchwenderiſch über Ihn ausſchüttet. Dieß iſt allerdings kein gewöhnlicher Liebesdienſt; es iſt aber ein noch reinerer Ausdruck der hochſinnigſten Liebe. — Bei Matth. und Mark. iſt das Salben des Hauptes erwähnt — nicht im Widerſpruch, ſondern als Ergänzung, das Trocknen mit den Haaren aber verſchwiegen.

v. 4—6. Im grellſten Gegenſatze dazu ſteht nun das Urtheil des Judas, den Johannes gleich charakteriſirt durch den Beiſatz: „der da Ihn verrathen wollte." Er tadelt dieſen Aufwand mit den Worten: „Warum verkaufte man dieſe Salbe nicht um 300 Denare und gab's den Armen?" Man kennt ſogleich den Rechenmeiſter. Wäre dieſe Geſinnung auch ganz aufrichtig geweſen, ſo war ſie doch gemein; es iſt jene ſchwungloſe Nützlichkeits- und Alltagsmoral, die keine höhere Begeiſterung kennt und nichts von opferwilliger Liebe weiß. Dieſe Geſinnung hätten — wohl von dem ehrlichen Schein in den Worten des Judas verführt, die übrigen Jünger, denen Matth. und Mark. dieſe Rede in den Mund legen. Judas aber hatte eine viel ruchloſere Geſinnung; „denn er ſagte das nicht, weil ihn die Armen kümmerten, ſondern weil er ein Dieb war und die Kaſſe führte (γλωσσόκομον eigentlich eine Schatulle für Flöten-Mundſtücke — γλῶσσαι) und die Beiträge trug." Ἐβάσταζεν könnte auch heißen: wegnahm. In ſeiner Geſinnung haust alſo Habſucht, der eine Handvoll Geld das Höchſte

war; Unehrlichkeit, die nicht einmal die Armuthskasse des Heilands verschonte; Heuchelei, die dem Betrug den Schein der Liebe zu geben suchte — endlich eine gänzliche Verschlossenheit für das Göttliche und Liebevolle in der Erscheinung Christi; kurz — eine kalte ungläubige Verrätherseele.

v. 7. Jesus verweist es ihm: „Laß sie." Er deckt die schwarze Gesinnung seiner Seele nicht auf, erklärt nur den tiefern Sinn dieser Handlung: „Sie hat es auf den Tag meiner Begräbniß aufbewahrt" — das Salböl nämlich, oder die Salbung. Er will das sagen, was bei Mark. steht: praevenit ungere corpus meum. Er gibt also der Handlung objektiv einen viel höheren Sinn, nämlich den der letzten That der Liebe. Aber sicherlich hat Christus diesen Sinn nicht bloß untergelegt, sondern nur das dunkle Gefühl im Herzen des Weibes interpretirt. Sie wußte allerdings nicht klar, was sie zu dieser Handlung bewog, aber es war ein prophetischer Zug der ahnenden Liebe. Diese Hinweisung auf sein Begräbniß schließt etwas Tiefwehmüthiges in sich, und mußte auch ein kaltes Herz durchschneiden.

v. 8. Jesus sagt noch deutlicher, worin das Hohe und Einzige dieser That bestehe: „Arme habt ihr immer bei euch — Mich habt ihr nicht immer." Es ist eine ahnungsvolle Feier des Abschiedes, aber für die Jünger (und namentlich für Judas) ein stiller Vorwurf, wie wenig sie Ihn schätzen und den Ernst der nächsten Zukunft bedacht haben. — Vergleich dieser Erzählung mit der ähnlichen bei Luk. 7. Kap. (daher Jene die Maria Magdalena sein soll) und mit der parall. Erzählung bei Matth. und Mark. —

3. Einzug Jesu in Jerusalem und Abschiedsrede von den Juden. 9—36.

In den zwei vorhergehenden Erzählungen erblicken wir Jesum in einem hohen Glanze übernatürlicher Macht und Würde, zugleich aber rückt sein Leiden immer näher. Dieses Ineinanderspielen von Hoheit und Niedrigkeit, Triumph und Fall, erreicht in der vorliegenden Erzählung den höchsten Grad. Noch einmal versammelt sich die sich selbst unklare Begeisterung und Bewunderung des Volkes um Ihn, und bereitet Ihm einen glänzenden Königszug — der freilich nur einem Phantome, nicht dem Fürsten der Demuth gilt. Ja in diesem Augen-

blicke drängen ſich auch Heiden ſehnſüchtig in ſeine Nähe, und Er ſchaut im Geiſte die herrlichen Früchte, die aus ſeinem Werke hervorgehen werden. Endlich verheißt Ihm eine Stimme vom Himmel ſeine Verklärung und ſeinen Chriſtus-Triumph über den Feind des Menſchengeſchlechtes. Aber mitten in dieſe Herrlichkeit drängen ſich die Schauer ſeines nahen Todes und die Wehmuth über die Blindheit ſeines Volkes, das auch in dieſem letzten Augenblicke ſeinen Retter und den Weg der Rettung nicht kennt.

Wir können in dieſer Erzählung drei Stücke unterſcheiden:

a) Antecedentia des Einzuges;

b) Den Einzug ſelbſt;

c) Nachfolgendes.

a) Antecedentia. v. 9—11.

v. 9. Jeſus war entſchloſſen, nun offen ſeinem Schickſal entgegen zu gehen, denn ſeine Stunde war gekommen. Darum traf Er dießmal keine Vorſorge mehr, verborgen zu bleiben, und Viele hatten ſeine Anweſenheit in Bethanien erfahren. Sie blieben nicht gleichgültig, ſondern ſtrömten von Jeruſalem heraus, erſtens um Jeſu willen, aber nicht einzig, ſondern auch den Lazarus zu ſehen, deſſen Auferweckung von allen Wundern des Herrn den gewaltigſten Eindruck gemacht hatte. An dieſer Bewegung mag die natürliche Neugier ihren guten Theil gehabt haben, aber es fehlte bei vielen auch ein beſſerer Antrieb nicht, ſie kamen, um zu ſehen und zu glauben.

v. 10. 11. Die Phariſäer blieben bei dieſer Bewegung der Gemüther nicht gleichgültig, ſie wurden aber in ihrer Verſtockung nur verhärtet und angetrieben, ihre Feindſeligkeit mit äußerſter Conſequenz zu verfolgen. In dieſer Geſinnung blieben ſie nicht beim Todesbeſchluſſe wider Jeſum ſtehen, ſondern wollten auch den Lazarus ermorden; denn ein Verbrechen gebiert immer ein zweites, und die Conſequenz thörichter Verblendung iſt nur neue Blindheit.

b) Der Einzug. v. 12—19.

Hiebei zeigt ſich jene Stimmung, die uns eben gemeldet iſt, in lauter unverhohlener Kundgebung. Johannes erzählt nur die weſentlichſten Züge des Vorganges und knüpft die Begeiſterung des Volkes beſonders an den Eindruck der Erweckung des Lazarus:

v. 12. 13. Jesus war 6 Tage vor Ostern nach Bethanien gekommen, also von Donnerstag, als der prima azymorum, ab gerechnet, vermuthlich am Sabbat. Am folgenden Tage, also am Sonntag, schickte Er sich an nach Jerusalem zu gehen, und hier bereitete Ihm die Menge einen Triumphzug, um Ihm überhaupt ihre Freude und Verehrung zu bezeugen und Ihn auf ihre Weise als Messias-König zu begrüßen. Sie nahmen also Palmzweige und zogen Ihm entgegen mit dem Rufe: „Hosanna, gebenedeit sei Der da kömmt im Namen des Herrn, der König von Israel!“ Palmzweige gehörten überhaupt zu einem festlichen Aufzuge und wurden insbesonders bei den Festzügen der Laubhütte getragen. An dasselbe Fest erinnerte auch der Zuruf aus dem Ps. 117., der beim Hüttenfeste gesungen wurde und messianische Bedeutung hatte, wie Christus selbst bezeugt (Matth. 21, 42 sq.). Hosanna (הוֹשִׁיעָה־נָּא) ist ein allgemeiner Bitt- oder Segensruf: Rette — Heil! — „Der da kömmt im Namen des Herrn,“ ist besonders der König-Messias, der ja κατ' ἐξ. der Gesandte des Herrn ist, und in seiner Auktorität in die Königsstadt einzieht. Sie setzen auch ausdrücklich bei: „der König Israels,“ als den sie Ihn in diesem Augenblick erkennen und verehren. — In dieser Huldigung liegt viel Schönes und Wahres, aber auch viel Leeres und Aeußerliches. Wie das Laubhüttenfest das Ruhe- und Siegesfest des Jahres war, so ahnen sie, daß nun der große Ruhe- und Triumphtag ihrer Geschichte gekommen sei, und diese gläubige Ahnung tönt auch in dem Grüße, mit dem sie Christum empfangen. Das Falsche aber daran ist, daß sie in Christo nur den König erblicken wollen; Er soll nun endlich seine weltliche Herrlichkeit entfalten — wenn aber das nicht geschieht, wie sie sich denn allzu bald enttäuschen, so verfliegt auch ihre Begeisterung, die ja doch eigentlich mehr dem König, als dem Erlöser, gegolten hat.

v. 14—16. Jesus war dieser Begeisterung nicht aus dem Wege gegangen, insofern sie ja wirklich etwas Wahres enthielt und darin, so zu sagen, das letzte Fünklein von Israels Glauben und Hoffen aufflammte. Aber er wollte den Lärm nicht blind, und wenn Er als König einzog, sie nicht ungewiß lassen, was für ein König Er sei. Absichtlich setzte Er sich auf ein geringes Eselein, das nach dem Berichte der übrigen Evangelisten nicht einmal sein Eigenthum, sondern geliehen war, und das noch Niemand gebraucht hatte. Wäre Er der

ſtolze Kriegsheld, als den die Juden gewöhnlich ihren Meſſias erwarteten, ſo wäre Er wohl glänzend zu Roß eingezogen. Aber Der da auf dem Eſelein einzieht, verkündet ja ſchon durch ſeinen Anblick, daß Er der demüthige Fürſt des Friedens ſei. Als ſolchen hatte Ihn längſt der Prophet Zacharias geſchildert: „Siehe, dein König kömmt — arm, ſitzend auf dem Eſelfüllen!“ — und mit ſeinem Einzuge ſollen Streitwagen und Kriegsroſſe abgethan werden (Zach. 9, 9). Dieſe Stelle führt der Evangeliſt kurz dem Sinne nach an, ſie gibt deutlich den Sinn des Vorganges. Freilich hat die Menge dieſe ſtille Predigt nicht vernommen, ja die Jünger ſelbſt verſtanden Anfangs dieſen Zug nicht; erſt als Jeſus verherrlicht war, und ſie den heiligen Geiſt empfangen hatten, und nun Alles im Leben des Herrn offen und bedeutungsvoll vor ihren Augen dalag, erkannten ſie das höhere Moment, das ſelbſt in dieſem Nebenumſtande, längſt vom heiligen Geiſte verkündet, verborgen war.

v. 17—19. Der Evangeliſt führt zum Schluſſe an, woher dieſe Begeiſterung in das Volk gekommen — es war beſonders die neuliche Todtenerweckung; dieſe hatte auf ſie den größten Eindruck gemacht; dieſe prieſen ſie vor allen Thaten des Herrn. Die Phariſäer aber ſahen dieſer Huldigung mit verzweifeltem Mißmuthe zu: „Seht ihr, daß ihr nichts ausrichtet? Seht, die Welt läuft ihm nach!“ Ihnen, die überall nur die äußerliche Schale, nirgends den Kern in Anſchlag brachten, war freilich dieſes Gepränge Alles, und ſie mußten alle ihre Bemühungen wider Willen für überwunden erklären. Es iſt übrigens nur Ausdruck des Unwillens, nicht der Anerkennung (geg. Chrysost.).

c) Reden nach dem Einzug. v. 20—36.

Das Herzudrängen einiger Griechen gibt Ihm Veranlaſſung, einen Blick auf den künftigen Segen zu thun, der aus ſeinem Werke hervorgehen wird; mit freudiger Liebe übernimmt Er dieſes Werk, wird aber auch in dieſem letzten Augenblicke nicht verſtanden.

v. 20—22. Jeſus hat ſich während ſeiner Laufbahn den Heiden nie abſichtlich genähert (non sum missus nisi ad oves, quae perierunt, Israel. Matth. 15, 24), aber Er ſtieß ſie nicht von ſich, wenn ſie ſich Ihm näherten. So geſchah es auch nach dem Einzuge, als einige Hellenen Ihn zu ſehen wünſchten. Der Name beſagt, daß es geborne

Heiden gewesen sind, allein da sie gekommen waren, um auf dem Feste anzubeten, so müssen sie zu jenen Vielen gehört haben, die in der damaligen Zeit, von religiösem Drange getrieben, sich dem Judenthume zugewendet haben und „σεβόμενοι τὸν Θεὸν“ hießen. Sie wendeten sich mit ihrem Wunsche an Philippus von Bethsaida, und dieser mit Andreas trug ihn dem Herrn vor. Vielleicht befand sich der Herr an einem Orte, wohin sie nicht konnten (vielleicht im Vorhof der Juden), oder was wahrscheinlicher, sie wollten den Herrn nicht bloß mit Augen sehen, sondern mit Ihm bekannt werden, wozu sie die Fürsprache der beiden Jünger anriefen. Es ist natürlich nicht bloße Neugier, die sie zu Jesus führt, sondern jene religiöse Sehnsucht, die in den Herzen der Heiden weit lebendiger war, als in den Juden. So sind sie gleichsam die Vorposten jenes zahllosen Völkerheeres, welches das Heil in Christo finden wird; und der Herr selbst sieht es offenbar als eine Vorweilung seines herrlichen Sieges an. Daher knüpft Er eine Rede daran über seine eigene Verherrlichung, über seine Jüngerschaft und den Lohn derselben.

v. 23. 24. Jesus gab ihnen Antwort, sei es nun, daß Er unmittelbar nur mit den Jüngern oder mit den Fremdlingen selbst sprach, gemeint sind allemal die letztern. „Die Stunde ist da, wo des Menschen Sohn verherrlicht wird.“ Menschensohn ist der Titel seiner Knechtsgestalt, und hier nennt Er sich so, weil ja nur der Erniedrigte von Erhöhung sprechen kann. Seine Verherrlichung besteht in seinem Hingange zum Vater und in den Folgen desselben, nämlich in seiner eigenen Verklärung und Beseligung, dann in seiner Wirksamkeit in der Menschheit, daß Er nämlich von Myriaden als der Gesandte Gottes erkannt wird und Er ihnen Wahrheit und Gnade und Seligkeit bringt (17, 21. 22). Die Sehnsucht dieser Heiden rückt Ihm den Zeitpunkt dieses Triumphes ganz nahe, daß Er ihn gleichsam schon in den Händen hat. — Allerdings weiß Er wohl, daß Er erst durch Leiden und Tod in diese Herrlichkeit eingehen muß, aber es ist dieß für Ihn ein Opfer voll der Freude und Hoffnung. Das drückt Er durch das schöne Bild des Weizenkorns aus, welches einsam bleibt, wenn es nicht in die Erde fällt und abstirbt; wirft es aber in der Erde seine Hülle ab und hört auf zu sein, so ersteht es neu als eine reiche Fruchtähre. Auf Ihn angewendet heißt das so viel: so lange Er als Menschensohn

auf der Erde weilt, iſt ſeine Wirkſamkeit nur eine geringe; Er iſt ja in der That einſam, unerkannt und ohne viele Frucht auf der Welt. Wenn Er aber auf's Tiefſte wird erniedrigt ſein — bis in den Tod, ſo geht Er nicht unter, ſondern wird in tauſendfachem Leben wieder erſtehen, indem Er ja ſein Leben allen Gläubigen mittheilt, ſo daß alle Früchte des Glaubens und der Liebe nur ſeine Früchte ſind. Es erinnert dieß Bild an das bei ähnlicher Veranlaſſung 4, 35; auch hier verdeckt Er in der Freude ſeiner Liebe alles Bittere und ſieht nur den belohnenden Ausgang.

v. 25. Er bleibt nicht bei ſeinem Schickſal ſtehen, ſondern ſpricht das Grundgeſetz aus, das für Alle im Reiche Gottes gilt. Nicht bloß für Ihn, ſondern für Alle gilt es, zu opfern und zu ſterben. Es geht von nun an wie im Gewühle des Kampfes, wo der Feige, der ſein Leben ſchont, es verliert, der Held aber, der es muthig in die Schanze ſchlägt, es ehrenvoll erhält. „Wer ſeine Seele liebt, der wird ſie verlieren.“ Die „Seele“ iſt das Ich mit all ſeinen verkehrten Neigungen und Wünſchen; es lieben, heißt es hätſcheln, ſchonen, ſeinen Wünſchen nachgeben, jedem Opfer ausweichen; und der Lohn dafür iſt: Verluſt der Seele im ewigen Tod. „Wer aber ſeine Seele in dieſer Welt haßt,“ d. h. ihre Lüſte und Neigungen, ja all ihr Leben und Streben unerbittlich zum Opfer bringt — „der wird die Seele retten,“ nicht für bloß zeitliches Glück, ſondern für ewiges Leben. Mit andern Worten: von nun an iſt das Opfer und zwar das ſchwerſte, das Opfer ſeiner ſelbſt, der einzige Weg zum Heil.

v. 26. Er ſpricht hier noch deutlicher von ſeiner Jüngerſchaft, von ihrer Pflicht und ihrem Lohn. Die Pflicht iſt die größte, aber klarſte und billigſte, der Lohn überſchwänglich. Er verlangt nämlich: „Wer mir dient, folge mir nach.“ Das Verhältniß des Jüngers zum Meiſter iſt das der völligen Abhängigkeit, ſeine Schuldigkeit: dem Meiſter nachzufolgen, d. h. jenen Weg zu gehen, den der Meiſter geht, und in demſelben Geiſte. Freilich iſt das der ſchwerſte und bitterſte; aber der Meiſter hat ihn ja ſelbſt gezeigt und iſt ihn gewandelt, er iſt alſo doch wieder leicht und lieb. Der Lohn aber iſt: „Wo Ich bin, da wird auch mein Diener ſein.“ Chriſtus iſt aber in der Herrlichkeit ſeines Vaters, die alles Gute und alle Seligkeit in ſich ſchließt; damit iſt dem Jünger die höchſte Würde und das höchſte Gut verheißen. Dieſe

Würde und Seligkeit beſchreibt Er noch genauer, indem Er ſie auf den Vater zurückführt: „Wenn Jemand mir dient, ſo wird ihn mein Vater ehren.“ Das iſt aber eine Ehre über alle Ehre, die ſo hoch und reich iſt, als Gott ſelbſt. — Chriſtus hat hier bereits von ſeinem Tode geredet; Er fühlt ſeine Schauer in dieſem Augenblicke wohl, aber in der erhabenſten Hingebung bietet Er dem Vater ſich dar, und eine Stimme vom Himmel ſpricht über die Größe und Bedeutung dieſes Momentes. —

v. 27. 28. Oben hatte der Herr die Lichtſeite ſeines Todes hervorgehoben; aber nun treten ſeine Schrecken um ſo gewaltiger vor ſeine Seele — der Fluch Gottes und der Welt, das unermeßliche Todesweh, das Ihm bevorſteht. Er weiß nichts von ſtoiſcher Unempfindlichkeit oder ſtolzer Kälte, ſondern ſagt öffentlich: „Nun iſt meine Seele erſchüttert!“. Er erhebt ſich aber alsbald aus dem natürlichen Zagen zu göttlichem Heldenmuthe. Gleichſam mit ſich ſelbſt im Zweifel, ſtellt Er die Frage: „Was ſoll ich ſagen? Vater, rette mich aus dieſer Stunde!?“ Er hätte das allerdings im tiefſten Gehorſam ſagen können, wie Er am Oelberge betete: Wenn's möglich iſt, laß den Kelch vorübergehen! Aber der Zweifel war nur ſcheinbar — Er iſt in ſich gewiß und entſchloſſen: „Aber deßhalb bin ich ja in dieſe Stunde gekommen“ — nämlich wegen des Aushaltens in allen Leiden. Das heißt alſo: ſeine ſchwere Aufgabe ſei Ihm nicht erſt in dieſem Augenblicke klar geworden, ſie ſei längſt vorausgewußt und gewollt, ſie ſei das Ziel ſeines Lebens geweſen. Alſo erhebt ſich um ſo kräftiger aus dem ſcheinbaren Zweifel, nicht das Gebet um Rettung, ſondern die Bitte: „Vater, verherrliche deinen Namen!“ Gottes Name iſt das offenbare Weſen Gottes; ſeine Verherrlichung beſteht darin, daß dieſe Offenbarung immer lichter vor Himmel und Erde ſich ausbreite und alle Welt darin ihre Beſeligung finde — dasſelbe wie „sanctificetur nomen tuum“. Die ganze Offenbarung, insbeſondere das Werk Chriſti, hat keinen andern Zweck, als die Verherrlichung Gottes, weßhalb Chriſtus in ſeinem letzten Gebete ſpricht: Ego te clarificavi — opus consummavi — manifestavi nomen tuum hominibus (17. Kap.). Hier bittet Er alſo den Vater das Werk zu vollenden, ſei es auch um den Preis ſeines unendlichen Opfers. Es iſt das Gebet der hingebendſten Liebe Eine Stimme vom Himmel antwortet: „Ich habe ihn verklärt, und

werde ihn verklären.“ Es iſt die feierliche Erklärung des Vaters über das vergangene und künftige Werk Chriſti, wodurch Er dem Ganzen das göttliche Siegel aufdrückt. Alles, was Chriſtus bisher gethan hat, wird dadurch nicht als Menſchen-, ſondern als Gotteswerk bezeugt, als eine Selbſtoffenbarung und Selbſtverherrlichung Gottes; und eben ſo iſt die Vollendung dieſes Werkes, worin Chriſtus und das Göttliche ſcheinbar auf's tiefſte erniedrigt wird, als göttlicher Triumph erklärt. Solcher feierlicher Zwieſprachen des himmliſchen Vaters mit Chriſto, wodurch der Schleier der Demuth vom Werke der Erlöſung gelüftet und ein Blick in ſeinen göttlichen Inhalt geſtattet wird, haben wir im öffentlichen Leben Jeſu drei: am Anfang bei der Taufe, in der Mitte bei der Verklärung und am Ende vor dem Leiden, damit das ganze Wirken Chriſti wie in einen göttlichen Rahmen gefaßt erſcheine.

v. 29—33. Eindruck der Erſcheinung und Erklärung ihrer Bedeutung, ſowie der Bedeutung dieſes Momentes aus dem Munde Chriſti ſelbſt. — Die ganze gegenwärtige Menge hatte es vernommen, der Eindruck aber und das Urtheil waren verſchieden. Die Meiſten meinten, es hätte gedonnert; Andere: ein Engel hätte mit Ihm geredet. Ein Mißverſtändniß iſt beiderſeits, nur iſt es bei den erſtern gröber, als bei den zweiten. Nun fragt es ſich, ob der Grund desſelben in der Stimme ſelbſt, oder ob er in den Hörenden zu ſuchen ſei. Eine gewöhnliche Stimme, wie die natürliche Menſchenſprache, war es nicht, ſonſt hätte man keine Donner- und keine Engelsſtimme daraus machen können. Aber doch war die Stimme von der Art, daß ſie von Allen verſtanden werden konnte und ſollte. Es iſt aber die göttliche Stimme nicht bloß an das Ohr, ſondern an den Geiſt gerichtet, da drinnen mußte, ſo zu ſagen, ein übernatürliches Gehör, eine Empfänglichkeit für Gottes Nähe und Sprache vorhanden ſein, ſonſt rauſchte ſie dem ſinnlichen Menſchen nur halb verſtändlich vorüber. Dieſe Empfänglichkeit war aber bei den Wenigſten vorhanden, die Einen hörten bloß den Laut, die Andern wohl die Sprache, aber thörichter Weiſe erkannten ſie darin nicht die Sprache des angeredeten Vaters, ſondern eines Engels. Aehnliche Erſcheinungen laſſen ſich im N. B. mehrere nachweiſen. So war die Offenbarung bei der Taufe Chriſti wahrſcheinlich nicht Allen, ſondern nur Ihm (αὐτῷ) und dem Johannes (εἶδον) deutlich. Joann. 1. So vernahmen die Begleiter Pauli bei ſeiner Bekehrung wohl die Stimme,

verſtanden aber die Rede nicht (cf. Act. 9, 7. cum 22, 9); und überhaupt wirken bei göttlichen Offenbarungen Objektives und Subjektives wunderbar zuſammen. So war auch dieſe Offenbarung für die Meiſten nutzlos verklungen, Jeſus aber ſucht demnach durch Erklärung ihnen die Bedeutung dieſes Augenblickes zu erſchließen. Zuerſt wendet Er ſich gegen das Mißverſtändniß derjenigen, die da meinten, ein Engel habe mit Ihm geredet, es habe alſo vorzüglich Ihm gegolten „Nicht Meinetwegen iſt dieſe Stimme gekommen, ſondern euretwegen", ſie nämlich zum Glauben, zum Erkennen des Weſens der Offenbarung zu bringen. Alsdann überſetzt Er das „clarificabo" — die verheißene Gottesverherrlichung — in eine deutlichere Sprache; ſie beſteht in Gericht und Beſeligung: „Nun iſt das Gericht dieſer Welt." „Gericht" iſt jener Akt der göttlichen Macht, wodurch das Ungöttliche in ſeiner Nichtigkeit aufgezeigt und ſeine Macht gebrochen wird; die „Welt" iſt eben die Summe des Ungöttlichen, vornehmlich in der Menſchheit — deſſen Herrlichkeit ſoll nun verſchwinden. Und zwar jetzt ſchon, da in dem Augenblicke, wo das Göttliche in ſeiner Herrlichkeit erſcheint, das Ungöttliche untergeht. Der Kern dieſes Gerichtes iſt noch deutlicher ausgeſprochen: „Nun wird der Fürſt dieſer Welt hinausgeworfen werden." Durch den Abfall von Gott hatte der Menſch und die Menſchheit dem Böſen ſich hingegeben und auch die Natur mit in dieſe Sklaverei geriſſen, ſo daß der Satan durch die Sünde ſein Reich in der göttlich gewordenen Schöpfung errichten konnte und daher den Namen „Fürſt dieſer Welt", ja ſogar „Gott dieſer Welt" (II. Cor. 4, 4) trägt und ſich als ſolchen auch gerirt, z. B. bei der Verſuchung Chriſti. Des Erlöſers Aufgabe nun war, die Menſchheit, ja die ganze Schöpfung wieder zu Gott zurückzuführen, oder „den Satan aus der Welt zu werfen"; wie denn die Heilung ſo vieler Beſeſſenen das Vorſpiel dazu war. Das ſoll nun in der That in Erfüllung gehen, aber doch nur erſt beginnen (ejicietur); denn obwohl Chriſtus den Sieg ſchon gewonnen hat, ſo werden ſeine Wirkungen doch erſt nach dem Abſchluſſe der Dinge vollſtändig eintreten. — Das andere Moment der clarificatio Dei iſt die Verherrlichung und Beſeligung. „Und ich, wenn ich von der Erde erhöht ſein werde, werde Alle an mich ziehen." Das Erhöhtwerden, erklärt der Evangeliſt ſelbſt, habe Jeſus von der Art ſeines Todes, dem Kreuztode, gemeint. Dieſe Todesart iſt äußerlich

zwar die tiefſte Erniedrigung, aber ſie drückt zugleich auf das Ergreifendſte den Triumph der Liebe aus, wie der Gottmenſch zwiſchen Himmel und Erde ſteht und mit weit ausgebreiteten Armen gleichſam Alles umfaßt. In dieſem Doppelſinne ſpricht auch Chriſtus hier: Wenn ich erhöht ſein werde, werde ich Alle an mich ziehen. Er zieht ſie an ſich, daß ſie an Ihn glauben und mit Ihm vereinigt werden und endlich auch ſeine Herrlichkeit, und zwar Alle theilen — es iſt alſo ſein Triumph und ihre Beſeligung zugleich. Das Anziehen iſt das Bild der wirkenden Gnade, die allerdings nicht zwingt, daher auch das Anziehen nicht bei Allen einen Erfolg hat. — Der Schluß der Rede entſpricht dem ſchwungreichen Anfange nicht. Der Herr iſt auch das letztemal nicht verſtanden und ſcheidet mit der wehemüthigen Warnung, die allerletzte Friſt nicht unbenutzt zu laſſen.

v. 34. So vieles hatte in der vorhergehenden Scene ſich vereinigt, die Vorurtheile der Menge zu brechen und ſie endlich zu einem freien, geiſtigen Glauben zu erheben; die eigene Begeiſterung, die doch ſonſt das Herz weit und großmüthig zu machen pflegt, die feierliche Stimmung Chriſti, das Zeugniß des Vaters, endlich die großartige Enthüllung der Zukunft in den Worten Chriſti. Aber nun bleiben ſie wieder an einem Nebenumſtande kleben, der den Stein des Anſtoßes für ihren Glauben bildet. „Wir haben im Geſetze gehört, daß Chriſtus in Ewigkeit bleibt.“ Geſetz iſt ſo viel, als die altteſt. Offenbarung überhaupt. Dieſe zeigte daß Bild Chriſti im Doppelſchein, bald in ſeiner unwandelbaren Herrlichkeit, da ſeine Herrſchaft über alle Räume und Zeiten reicht (z. B. Pſ. 111.), bald aber auch in ſeiner Erniedrigung (z. B. Isai 52.: **absconditus vultus ejus et despectus . . . abscissus de terra viventium etc.**). Sie hatten aber in ihrer jüdiſchen Eitelkeit die Leidensbilder vergeſſen, oder ihre Lehrer hatten dieſe in den Hintergrund geſtellt. Nun aber hatte Chriſtus ſo eben geſagt, daß das Samenkorn abſterben müſſe, daß Er werde von der Erde erhöht werden, und wenn ſie Ihn auch nicht im vollen Sinne verſtanden, konnten ſie wenigſtens ſo viel abnehmen: Er werde entrückt. Das aber ſchien mit ihren Vorſtellungen im Widerſpruch. Darum entgegnen ſie Ihm: „Was ſagſt du alſo: des Menſchenſohn muß erhöht werden?“ Weil gerade dieſes in der oben angeführten Rede Chriſti nicht enthalten iſt, muß man eine ungenauere Mittheilung derſelben annehmen. Dieſer

Scheinwiderſpruch war ihnen nun hinreichend, Den, der ſo ſprach, nicht mehr für Chriſtum zu halten; darum fragen ſie: „Wer iſt wohl dieſer Menſchenſohn?

v. 35. 36. Wäre dieß weiter nichts geweſen, als nur ein redlicher Zweifel, der aus Irrthum hervorging, ſo hätte ihn Jeſus leicht zerſtreuen können und würde es auch gethan haben; aber der Fehler ſteckte tiefer, es fehlte ihnen überhaupt an einer gläubigen Geſinnung — ein Fehler, den kein Belehren, ſondern nur Beſſerung des Willens heben kann. Darum demonſtrirt Er nicht, ſondern warnet wehmüthig: „Noch kurze Zeit iſt das Licht mit euch.“ „Das Licht“ nennt Er ſich und ſeine Gnade, die unter ihnen herumwandelt, um ſie geiſtig zu erwecken und zu erfreuen — Er erinnert an die letzte kurze Friſt und mahnt dann weiter „im Lichte zu wandeln, ſo lange ſie es haben, auf daß nicht die Finſterniß ſie überfalle“. Die Finſterniß iſt der Zuſtand geiſtiger Oede, die Sphäre der Trauer und des Todes. In demſelben Bilde fortfahrend ſchildert Er die traurigen Folgen: „Wer im Dunkel wandelt, weiß nicht, wohin er geht.“ Allerdings wird dem Menſchen die Kraft der Bewegung nicht genommen, aber er hat keinen ſichern Weg und kein Ziel, das kann ihm nur das Licht von oben weiſen. Was Er unter dem Wandeln im Lichte verſtehe, erklärt Er deutlicher: „Solang ihr das Licht habt, glaubet an das Licht“, d. h. erſchließet euer Inneres der Wahrheit und Gnade und haltet ſie feſt. Das Ziel iſt: „auf daß ihr Kinder des Lichtes werdet“. Der Ausdruck υἱὸς iſt hebraiſirend und bedeutet die innere Verwandtſchaft, die Zugehörigkeit und das Verwachſenſein mit etwas, z. B. filius iniquitatis — perditionis — gehennae etc. Das Glauben an das Licht macht, daß der Menſch nicht bloß äußerlich das Licht beſitzt, ſondern ſelbſt lichthaft, d. h. lebendig in übernatürlicher Wahrheit und Gnade wird. Das iſt der Menſch von Natur aus nicht, darum ſpricht Chriſtus: auf daß ihr's werden möget. — Darnach ging Jeſus von ihnen und verbarg ſich. Das kann heißen: nur auf eine Weile, ſo daß Er darnach doch wieder öffentlich aufgetreten wäre; oder: daß Er gar nicht mehr mit ihnen öffentlich verkehrte. Im letzteren Falle müßte man die Reden des Herrn, welche die Synoptiker Ihn in den letzten Tagen vor dem Leiden halten laſſen, vor dieſe Szene verſetzen, und dieſe hätte ein Paar Tage vor Oſtern ſtattgehabt, die der Herr dann noch in ſtiller Sammlung zubrachte.

4. Schlußbetrachtung des Evangeliſten. v. 37—50.

Nun iſt das öffentliche Leben des Herrn in ſeinen Hauptzügen geſchildert. Der Grundton, der durch alle Worte und Thaten Jeſu hindurchgeht, iſt der: Daß Er ſei Chriſtus der Sohn des lebendigen Gottes, und daß man nur durch den Glauben an Ihn zum wahren Leben gelange. Was iſt nun das Reſultat? Unglaube oder halber Glaube. Das meldet uns der Evangeliſt und bleibt, ſchmerzlich erſtaunt, bei dieſem Erfolge ſtehen. Der kurze Inhalt dieſer Schlußbetrachtung iſt: Trotz aller Wunder und ſonnenklarer Reden des Herrn fand Er gar keinen oder keinen rechten Glauben. Er gibt auch die Urſachen dieſer Erſcheinung an.

v. 37—40. Der Evangeliſt ſpricht zuerſt von den ganz Unempfänglichen — erklärt aber dabei, daß Gottes Abſichten durch ihren Unglauben etwa nicht vereitelt, ſondern doch nur erfüllt worden ſeien. „Da Jeſus ſo viele Zeichen gethan hatte, glaubten ſie doch nicht an Ihn.“ Er redet hier nur von der Offenbarung in „Zeichen“, weil dieſe die auffallendere war, geeignet ſelbſt rohere Gemüther für den Glauben zu gewinnen. Durch ihren Unglauben aber wurde nur der Ausſpruch des Propheten Jeſaias erfüllt, der da ſpricht: „Wer hat unſerer Predigt geglaubt? und der Arm des Herrn, wem iſt er kund geworden?“ Der Arm des Herrn ſind ſeine Großthaten, ſeine Wunder, welchen ſie ja eben keinen Glauben geſchenkt haben. Der Evangeliſt ſagt aber noch mehr: es ſei geſchehen, *damit* das Wort des Propheten erfüllt würde. Da ſcheint alſo der Herr ſelbſt ihren Unglauben herbeigeführt zu haben — ihr Unglaube erſcheint als eine Nothwendigkeit. Dieß iſt auch inſofern wahr, als der Herr ſelbſt das Gericht des Unglaubens will; das aber beſteht darin, daß, wer nicht glauben *will*, geiſtig erblinden *ſoll*, ſo daß dem, der die Gnade nicht benützt, die zweite und dritte zur Strafe wird. Die Schuld liegt allemal beim Menſchen, aber den Erfolg führt Gott herbei. Dieß ſpricht der Evangeliſt noch ſchärfer aus: „Sie *konnten* nicht glauben, weil Jeſus geſagt hat: Er hat ihre Augen verblendet und ihr Herz verhärtet“ — Er hat ihren äußern und innern Sinn verſchloſſen — „damit ſie nicht ſehen und nicht verſtehen, ſich bekehren und ich ſie heile“. Hier iſt Derjenige, der ſie verblendet, Chriſtus ſelber, Iſai. 6, 10. aber wird dem Propheten ſelbſt der Befehl ertheilt dieſe Wirkungen hervorzubringen,

im Grunde aber ist die Wirkung doch von Gott, der ihm diese Sendung gibt. Er läßt ihnen diese Predigt, die den Bereitwilligen zum Heile sein konnte und sollte, zum Stein des Anstoßes werden zu ihrer größten Verdammniß. Dieses Gericht ist das schrecklichste — und es sind somit nicht die Absichten Gottes durch den Unglauben vereitelt, sondern das längst gedrohte und beabsichtigte Gericht ist über die Widerspenstigen verhängt. Es ist hier überhaupt Ursache und Wirkung genauestens verbunden; weil sie nicht glauben, kommt das Gericht, und weil das Gericht kommt, glauben sie nicht. — Der Evangelist gibt noch die Stelle des Propheten an (c. VI.), wo dieser die Gottesoffenbarung schaute; αὐτοῦ bezieht sich auf Christus, denn Er ist der Λόγος, der offenbare Gott, der auch im A. T. erschien.

v. 42. 43. Der eben gerügte Unglaube ist nicht ohne Ausnahme zu verstehen; denn „es glaubten doch Viele, sogar von den Vornehmen an Ihn". Aber es war nur ein halber Glaube, der seine Kraft nicht auf ihr Leben erstreckte; denn aus Furcht vor den Pharisäern und ihrer Excommunikation wagten sie es nicht, Ihn zu bekennen. Der Grund ist: „weil sie den Ruhm der Menschen mehr liebten, als den Ruhm Gottes". Menschenruhm ist jenes Ansehen, das nur von Menschen ausgeht und vor Menschen gilt, daher nur äußerlich, ohne Werth und ohne Dauer; der Ruhm Gottes aber ist der Werth, den Gottes Wohlgefallen gibt und der vor Ihm gilt, daher der einzig wahre, unsterbliche.

v. 44—50. wird eine Rede Jesu gebracht, da es doch früher hieß, Er hätte sich zurückgezogen. Viele sind nun der Meinung, Jesus habe sich nochmals umgewendet und diese Rede gesprochen; die Meisten aber sehen es bloß als eine kurze Recapitulation des Hauptinhaltes seiner ganzen Lehre an, und wohl mit Recht. Denn darin wird gar nichts Neues gebracht, sondern nur Ideen, wie sie in seinen früheren Reden enthalten sind, nochmals wiederholt; sodann sind sie ohne spezielle Verknüpfung mit dem Vorhergehenden. Der Zusammenhang in der Betrachtung ist dieser. So Wenige glaubten an Ihn — und doch wurde Jesus nicht müde, ihnen das Tröstliche, aber auch das Erschütternde seiner Offenbarung nachdrücklichst an's Herz zu legen.

v. 44—46. ist das Wesen und die liebevolle Absicht seiner Offenbarung und des Glaubens dargestellt. „Jesus schrie", sagt der Evan-

gelist; das soll das Nachdrückliche und Eindringliche seiner Predigt bezeichnen. Zuerst spricht Er über den Glauben. „Wer an mich glaubt, glaubt nicht an mich, sondern an Den, der mich gesandt hat.“ An Ihn glauben, heißt seinen Worten und Thaten das Herz erschließen und Ihn dieserwegen als den Gesandten Gottes erkennen. Aber dieser Glaube an Ihn ist doch wieder kein Glaube an Ihn, sondern an Den, der Ihn gesandt hat, d. h. der wahre vollkommene Gottesglaube, Dasselbe ist bei seiner Offenbarung der Fall: „Wer mich sieht, sieht Den, der Mich gesandt hat.“ Jesum sehen, heißt seine Erscheinung mit all ihren Eigenthümlichkeiten wahr- und aufnehmen. Diese bietet äußerlich freilich nur Unansehnliches und Geringes, sie hat sogar nichts, was den sinnlichen Menschen und seine Erwartungen zu befriedigen geeignet wäre. Aber wer durch die Hülle blickt, der gewahrt göttliche Macht und Herrlichkeit, er sieht nicht bloß etwas Göttliches, sondern Gott selber, der Ihn gesandt hat. Denn Gott an und für sich kann Niemand schauen, Er ist der Verborgene, aber im Sohne zeigt Er sich den Menschen nicht bloß in seinen Wirkungen, sondern in seinem Wesen. Endlich spricht Er sich über die Absicht seiner Offenbarung aus. „Ich bin als Licht in die Welt gekommen, damit Jeder, der an mich glaubt, nicht im Dunkel bleibe.“ Nicht in der abschreckenden Gestalt eines strengen Richters ist Jesus erschienen, nicht wie Jehova im alten Bunde als ein verzehrendes Feuer, sondern als ein Licht der Geister, sie zu wecken und zu erfreuen. Denn dieses Licht will sich mittheilen, will ihr Licht werden, daß sie nicht in der Finsterniß bleiben, der sie von Haus aus gehören — jener Finsterniß, welche der Abgang der wahren übernatürlichen Erkenntniß und des wahren übernatürlichen Lebens ist.

v. 47. 48. Unsegen des Unglaubens. Diesen beschreibt Christus so: „Wer meine Worte hört und sie nicht bewahrt“ — es ist sowohl das Nichtbewahren in der Ueberzeugung als im Leben gemeint, der theoretische und praktische Unglaube. Darauf steht natürlich das Gericht, d. i. die Verdammniß; aber nicht Jesus richtet, denn Er ist nicht gekommen die Welt zu richten, sondern zu erlösen, seine Sendung enthält nur Heil — Heil für Alle (3, 17). Aber dadurch ist das Gericht nicht aufgehoben; der Verächter Christi hat seinen Richter, nämlich seine Lehre. Diese zeugt wider ihn, weil sie ihm bekannt war, und verurtheilt ihn, weil er ihr widersprach. Allerdings wird dieß

geiſtige Gericht ſchon in dieſem Leben im Gewiſſen geübt, aber wirklich erſt am jüngſten Tage.

v. 49. 50. enthält den Grund für beides, für das Leben und den Tod, die mit ſeiner Offenbarung verknüpft ſind; weil Jeſus nicht aus ſich ſelbſt ſpricht, ſondern des Vaters Gebot nach Inhalt und Form. Er hebt aber auch hier wieder die ſchöne, gewinnende Seite der Offenbarung hervor: „und ich weiß, daß Sein Gebot ewiges Leben iſt;“ weil es nämlich göttliche Wahrheit und Gnade iſt, worin ja die Vollendung und Beſeligung des Menſchen beſteht, ſo bringt es das ewige Leben nicht bloß hervor, ſondern iſt es im wahren Sinne. Zum Schluſſe iſt nochmals die Göttlichkeit ſeiner Offenbarung nachdrücklich hervorgehoben. „Was ich alſo rede, das rede ich ſo, wie der Vater es mir geſagt hat.“ Darauf beruht ja alles, daß Er der wahre Gottgeſandte und ſein Wort Gotteswort iſt; es iſt daher der Hauptſatz ſeiner Offenbarung, ihr Anfang und ihr Ende.

Fünfter Abſchnitt.

Idee ſeines Hingangs zum Vater. Kap. XIII—XVII.

Dieſer Abſchnitt umfaßt Begebenheiten und Reden Jeſu aus ſeinem letzten traulichen Zuſammenſein mit den Seinen bei dem letzten Abendmahle. Nachdem bisher ſchon Schritt für Schritt der Gedanke, Er werde bald hingehen zu ſeinem Vater, deutlicher geworden, benützt Er dieſe letzten Augenblicke, um ihnen die Idee und Bedeutung dieſes letzten Ganges auseinanderzuſetzen. Es iſt die allſeitige Vollendung des Erlöſungswerkes, die Verklärung des Vaters durch Ihn, und ſeine Verklärung durch den Vater; der rechte Beginn ihres eigenen Berufes, hinzugehen, Ihm gleich zu leiden und Ihm gleich zu ſiegen; endlich die Begründung eines nie geſehenen Liebelebens auf Erden in innigſter Gottvereinigung — der Kirche, bis zur endlichen Theilnahme an ſeiner Herrlichkeit. Dieß iſt der kurze Inhalt der Reden Jeſu 13, 31. — 17. Kap. Dieſen ſchickt der Evangeliſt eine doppelte Einleitung voraus: die Fußwaſchung und die Hinausweiſung des Verräthers.

a) Die Fußwaſchung. 13, 1—29.

Der Evangeliſt beſchreibt uns das Abendmahl nicht, ja er läßt den wichtigſten Moment deſſelben, die Einſetzung der Euchariſtie aus, und erwähnt es überhaupt nur obenhin (*τοῦ δείπνου γενομένου*), offenbar weil er die Kenntniß der Schilderung deſſelben in den früheren Evangelien vorausſetzt. Was er davon erzählt iſt nur ſolches, was die frühern Berichte ergänzt und was mit ſeinem Thema in näherem Zuſammenhang ſteht. Dieß ſieht man deutlich an der Erzählung von der Fußwaſchung. Die Veranlaſſung erzählt uns wahrſcheinlich Lukas, der eines Rangſtreites der Jünger beim Abendmahl erwähnt. Jeſus mahnt ſie davon ab und ſtellt ihnen ſein eigenes Beiſpiel zum Muſter vor: Quis major est? qui recumbit, an qui ministrat? nonne qui recumbit? Ego autem in medio vestrum sum sicut qui ministrat. Luc. 22, 27. In unſerer Erzählung haben wir nun den faktiſchen Kommentar zu den eben angeführten Worten. Da gibt Jeſus den Seinen den Beweis ſeiner tiefſten Demuth und ſeiner höchſten Liebe. Eine Schwierigkeit könnte nur noch die Zeitbeſtimmung machen. Denn während die andern Evangeliſten das Abendmahl auf den erſten Tag der ungeſäuerten Brode ſetzen, an dem man das Oſterlamm ſchlachten mußte (*ἐν ᾗ ἔδει θύεσθαι τὸ πάσχα.* Luc. ib. v. 7), ſcheint Johannes es früher anzuſetzen, eine Differenz, die ſich nicht nur durch die Leidensgeſchichte fortzuſetzen ſcheint (vergl. Joann. 18, 28), ſondern ſelbſt in den uralten Oſterſtreit der Kirche hineinſpielt. Allein ein wahrer Widerſpruch exiſtirt dennoch nicht, und unter den vielen Ausgleichungsverſuchen ſcheint dieſer der einfachſte, daß die andern Evangeliſten nach jüdiſcher Weiſe den Vorabend auch ſchon zur prima azymorum rechnen, während Johannes nach griechiſcher Weiſe dieſen „*πρὸ τῆς ἑορτῆς*“ nennt.

v. 1—3. bilden die Einleitung zur Erzählung, wodurch uns der Evangeliſt die Bedeutung des Faktums aus der Bedeutung der Zeit und der Umſtände erſichtlich machen will. Erſtens die Zeit. Paſcha war nahe, nämlich ſchon am morgigen Tage. Dann die Bedeutung derſelben im Bewußtſein Jeſu: Er wußte, daß ſeine Stunde gekommen ſei, aus dieſer Welt zum Vater zu gehen — es iſt alſo die Stunde des Abſchieds von den Seinen und von dem Dießſeits überhaupt. Endlich ſeine Stimmung: „ſo hat Er, da Er die Seinigen in der Welt lieb hatte, ſie bis an's Ende geliebt.“ Der Evangeliſt deutet dadurch

einmal die Trennung an, die auch ihnen bevorſtand, da ſie in der Welt zurückbleiben mußten. Er ſagt dann, daß Er ſie überhaupt lieb gehabt habe; endlich daß dieſe Liebe in dem Augenblicke, wo ſo Unendliches Ihm bevorſtand, nicht aufgehört habe, ſondern bis zum Ende dieſelbe geblieben — ſo daß die Fußwaſchung als ein Ausfluß dieſer ſeiner Liebe, als ein letzter Liebesakt betrachtet werden muß. — v. 2. gibt Er noch zwei Umſtände der Veranlaſſung an: als das Mahl war — nämlich nicht vor dem Mahle, wo die Fußwaſchung ohnedieß gewöhnlich war, ſondern während deſſelben, daß es ſo recht als ein Beweis einziger Liebe in dieſer traulichen Stunde der Liebe erſcheinen ſollte. Ferner: „als der Satan dem Judas bereits in's Herz gegeben hatte, Ihn zu verrathen.“ Der Gedanke, daß der göttliche Heiland von einem Jünger, der ſo lange Zeit Zeuge ſeines göttlichen Wirkens und Gegenſtand ſeiner Liebe geweſen war, verrathen werden ſollte, iſt ſo unmenſchlich, daß ihn die Evangeliſten einſtimmig nicht dem Judas ſelbſt, ſondern dem Teufel zuſchreiben. Er erſcheint dadurch nicht als ein iſolirter Ausfluß eines ſchlechten Gemüthes, ſondern als ein Ausfluß des böſen Prinzipes ſelbſt, wie denn der Mord Chriſti überhaupt nicht bloß eine Unthat menſchlicher Bosheit, ſondern eine That der „Macht der Finſterniß“ iſt. Bezeichnend heißt es, der Satan hätte es nicht bloß in den Sinn, ſondern „in das Herz“ des Judas gegeben, weil es kein bloßer Gedanke, ſondern der mit Neigung gefaßte Entſchluß war. Dadurch erſcheint die Liebe Chriſti wieder um ſo reiner und himmliſcher, da ſie ſich nicht einmal durch die Gegenwart des teufliſchen Verräthers zurückhalten ließ. — Endlich erſchließt uns der Evangeliſt das göttliche Bewußtſein Chriſti — „da (oder obgleich) Er wußte, daß der Vater Ihm alles in die Hand gegeben, und daß Er von Gott ausgegangen ſei und zu Gott hingehe“; es iſt das volle Bewußtſein ſeiner nahen Verklärung und ſeiner göttlichen Würde, wodurch ſeine That erſt ihre höchſte Bedeutung erhält; denn nun iſt es eine That der tiefſten Herablaſſung, ein Herabſteigen vom Throne der Herrlichkeit in den Staub.

v. 4. 5. wird uns die Handlung ſelbſt beſchrieben. Der Herr erhebt ſich von der Mahlzeit und ſchickt ſich in aller Gelaſſenheit an, den Jüngern die Füße zu waſchen. Es iſt dieß ein Dienſt der Sklaven, Chriſtus will ſich dadurch als den demüthigen Diener Aller bekennen.

Es ist vor allem ein außerordentlicher Liebesdienst, den Er ihnen erweist. Aber er hat zugleich die symbolische Bedeutung einer Reinigung, wie Jesus allen seinen, auch den gewöhnlichsten Handlungen gern eine höhere Seite abgewinnt (vergl. 4, 32. u. a.), und wie Er es bald selbst erklärt, Er will dadurch anzeigen, wie es Ihn dränge, mit liebevoller Herablassung ihnen den Dienst der Reinigung zu leisten. Im Ganzen war diese Reinigung schon vollbracht, nur noch ein kleiner Nachtrag war nöthig, und den läßt ihnen Christus hier angedeihen. Gerade in dieser Erniedrigung zeigt sich Christus in einer so idealen Schönheit, daß „ein solches Ideal der Menschheit nie in eines Menschen Herz gekommen" (Claudius).

v. 6—11. Es läßt sich wohl denken, mit welch einem unaussprechlichen Gefühle die Jünger ihren Meister und Herrn zu ihren Füßen knieen sahen, doch ließen sie es in stiller Unterwerfung geschehen. Petrus aber, der sich in seinem ganzen Thun und Lassen durch einen raschen, natürlichen Kraftcharakter vor den Andern auszeichnete, fühlte wahrscheinlich mehr als sie, und konnte seine Gefühle nicht bewältigen, sondern rief, da Jesus auch zu ihm kam, aus: „Herr, du waschest mir die Füße?" Er will das Unerklärliche dieser Handlung Jesu recht grell herausheben, und stellt darum seine Würde und den Akt nebeneinander — Herr und Füßewaschen — der niedrige Knechtesdienst! In dieser Frage liegt Erstaunen und eine stille Weigerung. So natürlich und gutgemeint nun dieses ist, so ist es doch fehlerhaft, eben weil es ihm an übernatürlichem Sinne fehlte. Hätte er den, so würde er diesen einzelnen Akt der Selbsterniedrigung in dem Leben des Herrn, das ja ganz nur Erniedrigung war, wohl begreifen, er würde in den Geist desselben eindringen und nicht etwas Niedriges, sondern etwas Hohes darin erkennen. Das sagt auch der Herr selbst: „Was ich thue, verstehst du jetzt nicht, du wirst es aber später verstehen;" später — nämlich, wenn Er's selbst wird erklärt haben und der Sinn des Apostels überhaupt erleuchtet sein wird. — Nun sollte Petrus sich um so mehr fügen, denn der Herr hatte ja erklärt, daß die Handlung einen höheren Sinn habe, und daß ihm die scheinbare Ungereimtheit bald selbst verschwinden werde — Grundes genug, sich schweigend zu fügen. Aber in einem Uebermaaße von gutem Willen entgegnet Petrus: „Du sollst meine Füße in Ewigkeit nicht waschen!" Nun wird die

Demuth zum Eigensinn, die Liebe und Ehrfurcht gegen seinen Meister zum Ungehorsam und dadurch das scheinbar Gute zur Anmaßung. Darum antwortet Christus sehr ernsthaft: „Wenn ich dich nicht wasche, hast du keinen Theil mit mir.“ Keinen Theil mit Jesu haben, bedeutet die gänzliche Losreißung und Verwerfung vom Quell der Wahrheit und Gnade. Es fragt sich nun, wie die bloße Unterlassung einer Waschung eine solche Folge haben könne? Es läßt sich zweifach erklären. Erstens so: allerdings nicht diese Unterlassung eines bloß äußerlichen Aktes, sondern die Gesinnung Petri reißt ihn von Christo los — er hatte ja nicht die übernatürliche demüthige Liebe, die Gutes und Böses willig annimmt und schweigt, sondern nur einen natürlich φυσός, der nur soweit sich fügt, als es nach eigenem Wissen und Willen geht. Oder noch besser so: Christus meint hier nicht mehr bloß den äußerlichen Akt sondern die höhere Bedeutung desselben: die geistige Reinigung. In diesem Sinne kann Er allerdings sagen: du kannst ja meiner Reinigung doch nicht entbehren — du weißt mit deiner Weigerung nicht was du sagst. Dadurch ist Petrus allerdings gebrochen, aber die Weigerung schlägt, wie es bei so heftigen Naturen gern der Fall ist, in das andere Extrem um. Seine Liebe zum Meister ist so groß, der Gedanke, von Ihm losgerissen zu sein, so schrecklich, daß er ausruft: „Nicht nur die Füße, sondern auch das Haupt!“ Auch hier ist wieder ein nimium, an die Stelle des eigensinnigen Ungehorsams ist der eigensinnige Gehorsam getreten, der auf ähnlicher Kurzsichtigkeit und Unvollkommenheit beruht. Darum weiset ihn Christus durch milde Belehrung zurecht: „Wer gewaschen ist, braucht nur die Füße zu waschen, so ist er ganz rein“ (wörtlich: hat nicht nöthig etwas, als die Füße zu waschen, sondern ꝛc.). Das ist vom gewöhnlichen Badegebrauche genommen. Wer gebadet ist, bedarf keines zweiten Bades, höchstens die Füße zu waschen, die durch den Staub leicht wieder beschmutzt werden. Aber Christus meint es nicht im buchstäblichen Sinne, so daß es hieße: ihr seid ja schon gebadet, braucht also nur mehr eine Fußreinigung; dieser Sinn wäre allzu trivial, außerdem spricht Christus selbst alsbald vom Zustande der Seelenreinheit. Diese meint Er hier schon, indem Er auf die Bedeutung der Waschung anspielt. Gewaschen ist derjenige, der seinem ganzen geistigen Leben nach bereits der Sündenbefleckung entrissen ist und im Zustande der Gerechtigkeit lebt. Aber auch der

Gerechte fällt noch in tägliche Fehler, so daß er fortwährend einer geistigen Fußwaschung bedarf. Nun macht Er die Anwendung auf sie: „Auch ihr seid rein", da Er ihnen ihre Sünden erlassen und ihre Seelen durch seine Gnade für Gott geweckt und belebt hatte, ohne daß sie darum von allen täglichen Schwachheiten rein geblieben wären, wie wir ja oben an dem Benehmen des Petrus sehen. — Aber dieses große Lob gebührt nicht allen. Deßhalb setzt Christus schmerzlich bei: „ihr seid rein, aber nicht alle." Denn Er kannte seinen Verräther, setzt der Evangelist bei. Wie unaussprechlich erscheint seine Liebe, da Er auch dem Verräther Knechtesdienste erweist, da Er gleichzeitig ihm zu verstehen gibt, daß Er ihn wohl kenne, aber aus Schonung ihn nicht offen nennt! Wie verhärtet aber ist das Herz des Judas, der nicht bloß durch den Liebesdienst des Erlösers nicht gerührt wird, sondern auch dieses so vernehmliche Anklopfen der warnenden Liebe überhört! Durch jede zurückgewiesene Gnade wächst die Verhärtung.

v. 12—17. folgt nun die Erklärung dieser Handlung. Er stellt sie als ein Muster demuthsvoller Liebe dar. Er kleidet sich wieder und legt sich zu Tische, und richtet ihre Aufmerksamkeit auf das Geschehene, mit der Frage: „Wißt ihr, was ich euch gethan habe?" Nun beginnt Er selbst die Erklärung. „Ihr nennt mich Meister und Herr und ihr sagt recht." Beide Benennungen gaben sich die jüdischen Gelehrten (Matth. 23, 7. u. ff.) und waren darauf sehr eitel. Jesus legt sie sich im höhern Sinne bei, als der alleinige Lehrer der Menschen und ihr alleiniger Gebieter. Er allein trägt diese Titel mit dem vollsten Rechte. Nun fährt Er fort: „Wenn also ich, der Meister und Herr, euch die Füße gewaschen habe, so sollt auch ihr einander die Füße waschen." Es ist ein Schluß a majori ad minus, da ja im Vergleiche zur Würde Christi jede Größe verschwindet, und sie als seine Jünger und Schüler einander gleichgestellt waren. Das Gebot Christi ist in der Kirche nie buchstäblich genommen worden, als hätte Er wirklich den Akt der Fußwaschung angeordnet; denn wir finden dieselbe wohl dann und wann als christlichen Liebesdienst, keineswegs aber als allgemeinen Christengebrauch. Der Herr befiehlt damit, daß Jeder sich als den Diener seines Bruders betrachte und dieß auch im Werke zeige, und zwar auch in den niedrigsten Dienstleistungen. Vielleicht daß auch an die innere Bedeutsamkeit der Ceremonie gedacht ist, an die Reinigung

der Seele, ſo daß zugleich angedeutet wäre, wie Jeder beſtrebt ſein ſoll, mit aller Aufopferung für die Reinheit des Bruders Sorge zu tragen. Kurz — Chriſtus befiehlt hier Demuth und chriſtliche Bruderliebe. Dieſe Schuldigkeit begründet Er aus ſeinem Beiſpiel und ihrer Stellung zu Ihm: „Denn ich habe euch ein Beiſpiel gegeben, daß, wie ich euch gethan habe, auch ihr einander thuet.“ Der bloße Befehl hat wenig Kraft, aber das Beiſpiel iſt eindringlich und lebendig, und iſt es hier um ſo mehr, da ja Chriſtus nicht nur das gethan hat, was Er von ihnen verlangt, ſondern unendlich mehr. Dieſes Beiſpiel iſt aber maaßgebend für ſie durch ihre Stellung zu Ihm, als Diener zum Herrn, als Geſandte zu ihrem Sender; wie dieſe, dürfen auch ſie nicht nach ihren Gelüſten thun, ſondern nach Wort und Beiſpiel ihres Herrn. Er endet dieſe Unterweiſung mit einer Aufmunterung und Verheißung: „Wenn ihr das wiſſet, werdet ihr ſelig ſein, wenn ihr es vollbringet.“ Die Verheißung der Seligkeit iſt im N. B. an die Liebe geknüpft, aber es iſt ein großer Unterſchied zwiſchen dem bloßen Wiſſen und der Uebung, und nur dem Thun iſt die Seligkeit verheißen. Allerdings iſt dieß zunächſt von der Seligkeit in der Tiefe der Seele gemeint, aber es ſchließt auch den ganzen reichen Segen des Meſſias in ſich.

v. 18—20. Schluß dieſer Rede. Er hatte ſoeben von dem ihnen bevorſtehenden Segen geſprochen und will dieſes Bild vollenden. Da gedenkt Er aber desjenigen aus ihrer Zahl, der dieſes Segens nicht theilhaft werden ſoll. Darum ſpricht Er: „Ich rede nicht von euch allen; ich weiß, welche ich auserwählt habe.“ Hiedurch erſcheint Judas nicht unter den Erwählten, er war das nur äußerlich — aber da er mit der Gnade nicht mitwirkte, würde ihm die höhere Gnade nicht zu Theil. Nun gibt Er aber die höhere Urſache an, warum es zu einem ſolchen Verrathe kommen ſoll, und widerlegt dadurch zugleich den ſtillen Einwurf, wie Er denn, wenn Er die Erwählten und den Verworfenen kennt, denſelben in ſeiner Nähe dulde? „Aber damit die Schrift erfüllt würde: Der mit mir das Brod ißt, hat ſeine Ferſe wider mich erhoben.“ „Mit Jemanden das Brod theilen“ iſt die traulichſte Familiennähe, welche jeden Gedanken an Feindſchaft und Verrath aufheben ſollte. „Die Ferſe erheben“ iſt das Bild tückiſcher, hinterliſtiger Nachſtellung. Die Worte ſind aus Pſ. 40, 10. — Bild eines verfolgten Dulders, beſonders durch einen heuchleriſchen Freund; vielleicht David

und Achitophel; aber im Bilde iſt der verfolgte Meſſias vorherverkündet. Chriſtus will alſo damit ſagen, es ſei auch dieſer Zug eine vorherbeſtimmte und verkündete göttliche Fügung, daß ſelbſt jener, der ſein Mahl theile, tückiſchen Verrath wider Ihn ſinne. Es ſollte auch der kleine Kreis ſeiner Vertrauten nicht ohne Bosheit, und die letzte Stunde traulicher Liebe nicht ohne Wermut ſein. — Dieſe Erwähnung des Verräthers machte Er nicht dieſes ſelber wegen, ſondern ihretwegen. „Ich ſag' euch jetzt (ἀπάρτι = ἄρτι), damit, wann es geſchehen ſein wird, ihr glaubet, daß ich es ſei", nämlich der Meſſias. Wäre Chriſtus unvorhergeſehen verrathen worden, ſo wäre ja gerade der Ausgang ſeines Lebens ein finſterer Zufall, keine Fügung Gottes, und man hätte billig an ſeiner Göttlichkeit zweifeln mögen. — Nun nach dieſem Zwiſchengedanken fährt Er fort: „Wahrlich ich ſage euch, wer meinen Geſandten aufnimmt, nimmt mich auf, und wer mich aufnimmt, nimmt Den auf, der mich geſandt hat." Dadurch ſind die Apoſtel als Stellvertreter Chriſti erklärt, ja durch Ihn auch als Stellvertreter Gottes ſelbſt, wodurch natürlich ihre Aufnahme zur höchſten unabweislichen Pflicht, aber auch zum ſegensreichſten Werke erhoben wird. Dieſer ſelbe Ausſpruch ſteht bei der Ausſendung der Apoſtel Matth. 10, 40. vollkommen an ſeinem Platz, hier hingegen ſcheint er in den Zuſammenhang gar nicht zu paſſen. Dennoch fehlt der Zuſammenhang nicht ganz, wenn man v. 18. und 19. als Zwiſchenrede, was ſie auch wirklich ſind, betrachtet. Oben ſprach Er, der Jünger ſei allerdings nicht über den Meiſter, aber doch ſeien ſie glücklich, wenn ſie ſein Gebot vollbringen — glücklich, — freilich nicht alle. Nachdem dieß geſchehen, kehrt Er zur Beſchreibung ihres Apoſtelglückes zurück, welches kein geringers iſt, als wie Gott ſelbſt, überall Gehör, Gehorſam und Liebe verlangen zu können, aber auch zu ſegnen mit dem Segen Gottes.

b) Entfernung des Verräthers. v. 21—30.

Schon bei verſchiedenen Gelegenheiten und namentlich bereits zweimal während dieſes Mahles hatte der Herr den Verräther ſo bezeichnet, daß er Ihn verſtehen konnte und mußte, und ihm immer noch der Weg der Reue offen ſtand. Nun redet der Herr mit noch größerer Offenheit das letztemal von ihm. Auch jetzt iſt es noch dieſelbe liebevolle Abſicht Chriſti, ihn zu bekehren, als er aber auch dieſe letzte Gnade

kalt zurückweist, schafft der Herr den Unverbesserlichen aus dem heiligen Kreise hinaus, so daß er nun vollends der Macht der Sünde und der Finsterniß zugetrieben wird.

v. 21. Jesus hatte soeben seine Gedanken mit dem Verräther beschäftigt, „da ward Er im Geiste erschüttert"; der Blick in den Abgrund dieser Bosheit und ihrer Folgen ergriff sein ganzes Wesen, daß es nicht bloß eine Herzensbewegung, sondern eine Geisteserschütterung genannt wird; nicht bloß ein menschlicher, sondern ein von der Allwissenheit durchdrungener, so zu sagen ein göttlicher Affekt überkam Ihn (wie 11, 33), wodurch sein Wesen in die feierlichste Stimmung versetzt ward. Aus dieser Stimmung heraus sprach Er: „Wahrlich, wahrlich ich sage euch, einer aus euch wird mich verrathen." Die eigentliche Absicht, warum Christus sein Wissen um den Verräther offenbarte, ist schon angegeben; Er nannte ihn aber nicht geradezu, um ihn auch jetzt noch zu schonen, und um ihn zu veranlassen den Schritt zur Besserung selbst zu thun. Außerdem wollte Er wohl auch die übrigen Jünger in die heilsame Stimmung von Furcht und Demuth versetzen.

v. 22—30. Bisher hatte der Herr nur dunkel andeutend vom Verräther geredet, nun hatte Er ihn offen als einen von ihnen bezeichnet. Man kann sich den erschütternden Eindruck wohl denken. (Leonardo's Bild.) Sie sahen einander an, zweifelhaft, wen Er meine. Allerdings wußte Jeder sich unschuldig — bis auf Einen, aber diese Aufdeckung war so unvermuthet und schrecklich, daß sie es gleichsam als ein Verhängniß betrachteten, das Jeden aus ihnen unvermuthet treffen könnte, weßhalb sie sich selber kaum trauten und der Reihe nach fragten: „Bin ich es?" wie die andern Evangelisten berichten. Der rasche Petrus aber fühlt sich von seiner Liebe zu Christus gedrängt, der Sache auf den Grund zu kommen. Aber auch Er wagt es in diesem Augenblicke dumpfen Schreckens und Mißtrauens nicht, offen zu fragen, sondern will es in Geheim thun. Weil er aber selbst nicht in der Lage war es unbemerkt thun zu können, theils auch, weil er nicht die innigste Zuneigung des Herrn besaß, wandte er sich an den Jünger, bei dem beides zusammentraf. Dieser war Johannes, der sich aber aus Demuth nicht nennt, sondern umschreibt als den Jünger, der am Busen Jesu ruhte, und den Jesus lieb hatte. Man pflegte in Palästina seit der Gefangenschaft bei Tische zu liegen, gewöhnlich je Drei auf einem

Divan. Der Mittelplatz war der Ehrenplatz, und den nahm Jesus ohne Zweifel ein; der nächste daran war rechts, dort befand sich unser Johannes, also so, daß sein Haupt am Herzen Jesu lag — ein Bild der innigsten Traulichkeit, welches der Evangelist sogar von der Vereinigung des ewigen Sohnes mit dem Vater braucht (1, 18). Noch bezeichnender ist das Prädikat: den Jesus lieb hatte. Jesus liebte alle seine Jünger bis an's Ende (13, 1), aber Johannes war im Kreise der Jünger der eigentliche Busenfreund Jesu, und diese Gnade ist so ausgezeichnet, daß er sie bis in sein höchstes Alter als sein Kennzeichen vor allen andern bewahrt (21, 7). Diesem also winkt Petrus, daß er den Herrn fragen sollte, und er thut es. Jesus nennt ihm den Namen nicht, sondern gibt ihm ein Kennzeichen. „Der ist's, dem ich den eingetunkten Bissen darreiche.“ Jesus übte beim Mahle den Dienst des Hausvaters, der das Brod brach und austheilte. Man tunkte es in die Brühe der bittern Kräuter, die zum Ostermahle vorgeschrieben war, und solches geschah vor dem eigentlichen „Becher des Segens“, mit dem wahrscheinlich die Einsetzung der Eucharistie zusammentraf. Jesus will ihn nicht ganz verschweigen, theils um seine Vertrauten aus ihrer Bangigkeit zu reißen, theils um den letzten Versuch auf sein Herz zu machen. Eine bloße Nennung wäre aber zu auffallend und zu kalt gewesen; es ist ein Zeichen der Liebe, daß Er ihm mit eigener Hand die Speise reicht. Für Judas war es allerdings eine zweifellose Aufdeckung, daß der Herr ihn kenne, denn ihm gab Er es durch ein geheimes Wort zu verstehen (Matth. 26, 25.), aber für die Mehrzahl war es nur halbverständlich. Judas blieb auch auf diesen letzten Versuch der Gnade kalt, ja wurde nun ganz verhärtet. Der Evangelist meldet: „Nach dem Bissen fuhr der Satan in ihn.“ Dieß zeigt seinen Seelenzustand in einem schrecklichen Lichte. Früher war er noch nicht ganz teuflisch, der Teufel versuchte ihn noch von außen, nun besitzt der Satan ihn ganz und regiert alle seine Regungen, er ist, so zu sagen, mit ihm eins geworden. Wie der Gipfel der Heiligung die Vereinigung mit Gott durch den inwohnenden Geist Gottes ist, so ist dieß der Abgrund des Falles und der Beginn der Hölle. Mit Geiz hatte die Sünde des Judas begonnen, wahrscheinlich nur in zeitlichen Absichten hatte er sich dem Herrn angeschlossen, darin sah er sich Schritt für Schritt mehr enttäuscht, der übernatürlichen Gnade und Liebe setzte er kalten Unglauben entgegen,

ſo wuchs die Sünde in ihm. Dennoch aber trennte er ſich nicht von Chriſtus, ſondern blieb heuchleriſch bis zum letzten Augenblick unter ſeinen Jüngern (c. 6.), da er hier ſeine niedrigen diebiſchen Abſichten am beſten erreichen konnte (12, 6). Der Liebe des Herrn, die ihn nicht nur duldete, ſondern auf alle mögliche Weiſe zu gewinnen ſuchte, verſtockte er ſich immer mehr, bis endlich der Gedanke des Verrathes aus kalter Geringſchätzung des Herrn und aus ſchmutziger Habſucht in ihm entſtand, und bis endlich auch das letzte beſſere Fünklein erloſch und er nicht nur zum Unmenſchen, ſondern zum Werkzeug des Teufels wurde, ein trauriger Typus ſeines Volkes in Sünde und Strafe! — Bisher hatte Chriſtus ihn ertragen, aber nun ſagt Er ihm: „Was du thuſt, thue geſchwinder!“ Jeſus treibt ihn hier nicht zur böſen That an, denn die war einzig ſein und unabänderlich beſchloſſen, darum heißt es: was du thuſt, d. h. ohnehin thuſt. Aber er wollte vielleicht noch heuchleriſch eine Weile verziehen, weil ja auch die Feinde Jeſu Ihn erſt nach Oſtern tödten wollten (Matth. 26, 5). Da nun aber alle Hoffnung einer Bekehrung dahin iſt, gebietet ihm Jeſus es ſchneller zu thun; die menſchliche Bosheit ſoll nun poſitiv und pünktlich die Plane der Vorſehung unterſtützen. Aber auch da vermeidet der Herr alles Erbitternde, indem Er nur ihm verſtändlich ſpricht und die Uebrigen auf dem Glauben läßt, er habe das Geſchäft, für die Bedürfniſſe des Feſtes zu ſorgen, oder den Armen Etwas zu geben. Es hätte das Gegentheil nur unnützen Zorn erregen können. Wir können auch hier wieder einen freudigen Blick in den Haushalt des Herrn thun. Obwohl Er nichts hatte, als was gute Menſchen Ihm ſpendeten, ſo vergaß Er doch der Armen nicht. Mit dieſem Befehl hat Chriſtus nun auch ſeinerſeits den letzten menſchlichen Hebel in Bewegung geſetzt. Judas folgt; kaum hatte er die letzte Liebesgabe aus der Hand des Herrn genoſſen, ſo ging er hinaus. Es iſt die letzte Trennung. Dazu bemerkt der Evangeliſt: „Es war aber Nacht.“ Dieß erinnert uns an den Seelenzuſtand des unglückſeligen Jüngers, und zugleich an den Charakter des Werkes, das nun beginnen ſollte. Es iſt, wie Jeſus ſagt, die Stunde ſeiner Feinde et potestas tenebrarum. Luc. 22.

Anmerkung. Wenn wir dieſe Erzählung mit den einzelnen der Synoptiker vergleichen, ſo ergibt ſich einige Differenz ſowohl hinſichtlich des Vorgangs, als auch hinſichtlich der Stellung. Die Worte Jeſu ſind genauer bei den Synoptikern (Filius hominis qui-

dem vadit, sed vae...), der geſchichtliche Verlauf hingegen genauer bei Johannes angegeben. Bei Lukas ſcheint es nach, bei den Uebrigen vor der Einſetzung der Euchariſtie geſchehen zu ſein. Wahrſcheinlich letzteres. Denn Matthäus iſt Augenzeuge und reiht es früher ein, und auch bei Johannes geſchah es vor dem Kelch der Segnung. Es iſt auch an ſich natürlich, daß ſich nun erſt das Herz des Erlöſers in ſeiner ganzen Liebe erſchließt.

c) Abſchiedsreden Jeſu. 13, 31.—17. Kap.

Nun — nachdem der Verräther entfernt iſt — werden wir recht eigentlich „in das Allerheiligſte der evangeliſchen Geſchichte“, in das tiefſte Geheimniß der Erlöſung eingeführt. Wir lernen, daß es iſt: die wechſelſeitige Verklärung des Vaters und Sohnes, und die Gründung eines himmliſchen Liebesbundes auf Erden durch Gottes Geiſt, um das Werk des Sohnes auf Erden zu vollenden und einſtens mit Ihm die Herrlichkeit zu theilen. Es iſt recht eigentlich der Gekſt des Erlöſungswerkes, voll Hoheit und Liebe. Hier wird uns erſtens der Eingang erzählt, dann kommt das Hauptthema der folgnden Reden nebſt einer Zwiſchenerzählung: die Vorausſagung der Verläugnung des Petrus. 13, 31—38.

v. 31. 32. Mit dem Weggehen des Judas iſt der Augenblick der Entſcheidung gekommen, denn nun beginnt das Werk der Finſterniß. Zugleich iſt der Kreis der Jünger nun ganz rein, und ſein Herz, das durch die Nähe des Unwürdigen in der Mittheilung des Höchſten und Heiligſten doch noch einigermaßen beengt war, thut ſich mit der ganzen Tiefe ſeiner Liebe auf. Daher hebt Er dieſen Zeitpunkt — Nun — ſo ſtark hervor. Sein Werk ſteht in der ganzen Größe vor ſeiner Seele, und Er ſieht daran nicht das Bittere, ſondern nur den herrlichen Kern, und dieſen hebt Er die Jünger tröſtend und aufrichtend hervor. „Nun iſt des Menſchen Sohn verherrlicht.“ Die Herrlichkeit iſt das Attribut ſeiner göttlichen Natur (μορφὴ θεοῦ) in ſeiner Menſchengeſtalt (μορφὴ δούλου); als Menſchenſohn trug Er dieſelbe allerdings in ſich und ließ ſie in göttlichen Worten und Thaten ausſtrahlen, daß Johannes entzückt ausrufen kann: et vidimus gloriam ejus; aber ſie war doch verhüllt. Nun aber durchbricht dieſe Herrlichkeit die Hülle. Das geſchieht im Erlöſungwerke, das im Grunde nichts anders iſt, als ein Verklärungsproceß, indem eben dadurch die göttliche Lebensfülle, die

in Ihm wohnt, an den Tag tritt und in tauſend und tauſend Bächen der Gnade und Beſeligung ſich ergießt. Im Siegesgefühl ſchaut Er das Werk ſchon vollendet. Es iſt aber nicht bloß Seine, die perſönliche Verherrlichung, ſondern wie Er alle ſeine Worte und Thaten als Offenbarung des Vaters geltend macht, ſo iſt auch die Krone ſeines Werkes eine Gottverherrlichung — „et Deus clarificatus est in eo“. In Ihm iſt nicht bloß ſoviel als durch Ihn, denn wie Gott der Vater unmittelbar in Ihm lebt und wirkt, ſo iſt auch ſeine Verherrlichung eine unmittelbare, mitgeſetzte Gottesverherrlichung. Darin tritt nämlich des Vaters Leben und Liebe unmittelbar aus dem Dunkel, wird vor Himmel und Erde offenbar. — Damit iſt aber der Proceß nicht vollendet, ſondern des Sohnes wartet eine noch höhere Verklärung: „Und wenn Gott in Ihm verklärt iſt, ſo wird auch Gott Ihn in Sich verklären.“ Von Ewigkeit war der Sohn beim Vater (1, 2; 17, 5), der Mitgenoſſe ſeiner Herrlichkeit, oder wie der Apoſtel ſagt: ἀπαύγασμα τῆς δόξης αὐτοῦ (Hebr. 1, 3); Er ging vom Vater aus und kam in die Welt, um den Vater zu verherrlichen; nun ſein Werk vollbracht iſt kehrt Er zum Vater zurück, um in unausſprechlicher Vereinigung mit Ihm jene Weſensherrlichkeit zurückzunehmen, die der Vater beſitzt und in Selbſtmittheilung der ewigen Liebe dem Sohne gibt. Alſo auch da ἐν nicht = διά; die Andern nennen es „sedere ad dexteram Patris.“ Freudig ſetzt Er bei: „und alsbald wird Er Ihn verherrlichen“. Denn durch den Opfertod geht Er zum Leben in Gott ein, wovon dann die Himmelfahrt nur die äußerliche Realiſirung iſt. Dieß iſt die tiefſte, man möchte ſagen metaphyſiſche Bedeutung des Erlöſungswerkes, daß es iſt: die wechſelſeitige Verherrlichung des Vaters und des Sohnes, das offenbar gewordene Liebeleben der Gottheit, daher der abſolut höchſte Gottesdienſt und die höchſte Gott-Seligkeit. So weit dieſes Werk die Erlöſung und Beſeligung der Menſchen berührt, iſt es nur von einer untergeordneten Seite betrachtet.

v. 33. Seinen Schmerz hatte Er im Gefühl des Triumphes überſehen, aber den Schmerz der Seinigen in der Abſchiedsſtunde fühlt Er auf das Innigſte mit. „Kindlein“ nennt Er ſie in dieſem Augenblicke, um ihnen ſeine ganze Vater- und Mutterliebe, ſeine ganze Herablaſſung zu zeigen, zugleich auch ihren Adel als ſeine nächſten Verwandten. „Noch ein Kleines bin ich mit euch“ — nämlich in der irdiſchen Geſtalt

und in traulichem Verkehr als Freund mit den Freunden; ſeine geiſtige Gegenwart verläßt ſie zwar nie, aber dieſe iſt für den irdiſchen Menſchen nicht ſo unmittelbar, nicht ſo tröſtlich. Ihren Zuſtand nach der Trennung ſchildert Er ſo: „Ihr werdet mich ſuchen" — es bezeichnet ihre ſchmerzliche Sehnſucht, wie ihnen die Welt leer ſein wird, wie ſie um ſich ſchauen werden und die Spuren des Geliebten entdecken möchten. Aber vergeblich, ſie werden Ihn nicht finden. Aehnliches hatte Er ſchon den Juden geſagt: Wohin ich gehe, könnt ihr nicht kommen. Darauf bezieht Er ſich nun zurück: „Was ich den Juden geſagt habe, ſag' ich nun auch euch." Wie die Juden, müſſen ja auch ſie in der Welt zurückbleiben, während Er in ſeine Herrlichkeit eingeht, und in dieſem Punkte iſt ihr Schickſal daſſelbe. Den Juden hatte Er's aber drohend geſagt, ihnen hingegen mitfühlend und mitklagend; bei jenen iſt es eine gänzliche und reelle Trennung, bei ihnen nur eine äußerliche, zeitweilige und vorübergehende.

v. 34. 35. Nun eröffnet Er ihnen ſeinen letzten Willen, worin zugleich die unerſchöpflichſte Quelle alles Troſtes liegt. „Ich gebe euch ein neues Gebot, daß ihr einander liebet"; dieß beſtimmt Er noch genauer: „Wie ich euch geliebet habe, ſo ſollt auch ihr einander lieben." Die Bruderliebe iſt im Geſetze Chriſti überhaupt das Höchſte, ſie iſt das Ziel der Offenbarung, das Band der Vollkommenheit. Er gibt ihnen aber auch die lebendige Norm dieſer Liebe: wie ich euch geliebet habe. Dieß iſt die abſolut höchſte Liebe, weil ſie mit der tiefſten Herablaſſung begann und mit der rückhaltloſeſten Hingabe endete; und die reinſte Liebe, die ja für ſich nichts ſuchte, noch zu ſuchen hatte. Nach dieſer Liebe ſollen ſie alſo die ihrige einrichten. Dieſes Ideal geht weit über alle bis dahin bekannte Höhe hinaus; es iſt eine Liebe, die weit mehr umfaßt, als die Liebe des Nächſten wie ſich ſelbſt. Allerdings iſt das Gebot: Liebe den Nächſten wie dich ſelbſt, auch im A. B. an ſich hinreichend, aber der Geiſt dieſes Gebotes iſt, daß ſie mit einer Opferwilligkeit verbunden ſei, die keine Gränzen kennt. Wenn nun auch der Buchſtabe des Gebotes ſchon im A. B. beſtand, ſo fehlte doch dieſer Geiſt, und in dieſem Sinne konnte Jeſus es ein neues Gebot nennen. Solche Liebe wurde erſt durch das Beiſpiel Jeſu Chriſti bekannt und durch ſeine Gnade möglich. Dieſe Liebe ſetzt Jeſus nun als das Kennzeichen ſeiner Jüngerſchaft feſt. „Daran werden Alle erkennen,

daß ihr meine Jünger ſeid, wenn ihr Liebe zu einander habet." Dadurch wird die Liebe als das Erhabenſte und Wundervollſte erklärt, woran weder glänzende Thaten, noch Wunderkräfte hinanreichen. Die Jüngerſchaft Jeſu kann nicht durch etwas Aeußerliches, ſondern nur durch geiſtige Verwandtſchaft mit Jeſu bewieſen werden. Wie nun das Weſen und Leben Jeſu nur Liebe war, ſo kann auch die Signatur des Chriſtusjüngers nur Liebe ſein. Auch verheißt Jeſus gerade dieſer an ſich ſo ſtillen Eigenſchaft den geiſtigen Sieg, denn daran ſollen Alle erkennen, daß ſie ſeine Jünger ſeien. In der That finden wir, daß gerade dieſe Liebe ſtets die Bewunderung am meiſten auf ſich zog. Dieß kann man nun den Grundgedanken der ganzen Rede nennen, allerdings nicht wörtlich, ſondern dem Weſen nach; denn die allſeitige Bedeutung des Erlöſungswerkes, der Liebesbund der Jünger auf Erden, ſein Verhältniß zu Chriſtus und zur Welt bis zur endlichen Verklärung werden uns nun dargelegt.

v. 36—38. Eine Zwiſchenerzählung: Vorausſagung der Verläugnung Petri.

v. 36. Der Herr hatte geſagt, wohin Er gehe, können ſie Ihm nicht folgen. Petrus iſt mit dieſer Erklärung Chriſti nicht zufrieden und fragt: „Wohin gehſt du?" Es iſt allerdings wohl nicht ſo aufzufaſſen, als hätte Petrus gemeint, Chriſtus rede bloß von einer äußerlichen, räumlichen Entfernung — er verſteht es ſchon von ſeinem Schickſal. Er meint alſo mit ſeiner Frage, was denn das für ein ſchweres Geſchick ſein ſoll, das er mit Ihm zu theilen nicht im Stande wäre? Jeſus antwortet ihm auf ſeine Frage nicht, ſondern gibt die Verſicherung, die früher allen gegolten hatte, nun ſpeziell für ihn: „Wohin ich gehe, kannſt du mir nun nicht folgen." Doch ſetzt Er beruhigend bei: „du wirſt mir aber ſpäter folgen." Dieß ging in zweifachem Sinn in Erfüllung, indem Ihm Petrus überhaupt in Tod und Verherrlichung folgte, und indem er Ihm auch in der Art des Todes nachfolgte.

v. 37. Dieſe Verſicherung aus dem Munde der ewigen Wahrheit war wohl geeignet jeden Zweifel niederzuſchlagen und auch den brennendſten Eifer zurückzuhalten. Aber Petrus iſt noch nicht beruhiget. „Warum kann ich dir nicht folgen?" Darin liegt ein Zweifel, ja eine Widerrede gegen den Ausſpruch Chriſti. Dieß kommt von ſeiner

natürlichen Herzhaftigkeit, aus seiner starken Liebe zum Erlöser, der nichts unmöglich scheint. Zur Erhärtung erklärt er seine Bereitwilligkeit, alles, auch das Theuerste, das Leben zum Opfer zu bringen: „ich will mein Leben für dich hingeben.“ So löblich nun von bloß natürlichem Standpunkte aus diese Liebe erscheint, so ist sie doch vom übernatürlichen Standpunkte eine Unvollkommenheit. Denn einmal liegt darin eine große Täuschung über die bevorstehende Prüfung, ferner eine Ueberschätzung der eigenen Kraft, ein beinahe trotziges Sichweiserdünken als die Weisheit selbst, endlich eine nicht undeutliche Ueberhebung über die Andern — denn nur sich traut er's zu, Ihm überall zu folgen.

v. 38. Jesus demüthiget ihn auf milde Weise, indem Er seinen tiefen Fall vorhersagt: „Das Leben wirst du für mich geben? Wahrlich, ich sage dir: der Hahn wird nicht krähen, bis du mich dreimal verläugnest.“ Also nicht bloß kein großes, nicht einmal das kleine Opfer des Bekenntnisses, oder nur des Schweigens wird er Ihm bringen, sondern er wird sich direkt von Ihm absagen; denn das ist das Verläugnen. Und zwar nicht Einmal, was sich allenfalls aus der Ueberraschung erklären ließe, sondern konstant — dreimal; und nicht erst nach einer langen Reihe von Prüfungen, wo diese seine Vorsätze längst verblichen sind, sondern schon in einem Paar Stunden, noch diese Nacht! Welch ein jäher Sturz von seiner eingebildeten Höhe! — Dieß kündet bereits die Gewaltthätigkeit der nahen Versuchung voraus, welche selbst die Säule der Kirche machtlos niederstürzt; und die Schwäche alles bloß natürlichen Muthes in der bevorstehenden ungeheuren Krisis.

Anmerkung. Diesen Vorgang melden die ersten drei Evangelisten genauer, besonders Lukas; allein Matth. und Markus verlegen ihn bereits nach dem Mahle, auf dem Wege nach Gethsemane. Die Einreihung ist hier genauer.

Die eigentliche Abschiedsrede (Kap. 14—17.)

reiht sich nun ununterbrochen an diese Zwischenerzählung. Sie bildet ein schönes Ganze, allerdings nicht in einer gerade logischen Entwickelung, sondern mehr in gemüthlicher, natürlicher Aneinanderreihung verwandter Gedanken, manchmal abgelenkt oder zu genauerer Wiederholung veranlaßt durch die Einreden der Apostel. Schon äußerlich zerfällt sie in drei Stücke:

1) Die Rede beim Abendmahl, an deren Schluſſe Chriſtus ſpricht: Surgite, eamus hinc. (Kap. 14.)
2) Die folgende Rede, welche Er vermuthlich noch im Saale ſtehend ſprach. (Kap. 15. und 16.)
3) Die Rede oder das Gebet, welches Er mit zum Himmel erhobenen Augen ſprach. (Kap. 17.)

Aber auch innerlich ſind dieſe drei Stücke von einander geſchieden. er Grundton iſt die Erhebung der Jünger über den Schmerz des bſchiedes. Dieß allerdings nicht dadurch, daß Er ihnen das Herbe s bevorſtehenden Geſchickes verdeckt — im Gegentheil, Er berührt alle aiten, die am ſchmerzlichſten klingen; aber dadurch, daß Er dieſen chmerz überwindet, indem Er das Hohe und Beſeligende darlegt, s in ſeinem Hingange zum Vater für Ihn, für ſie und für die ganze elt liegt. Erſtens legt Er nun dar, was Er für ſie ſei, wirke und inge; man kann dieſen Theil die Chriſtusrede nennen (Kap. 14.). weitens: was ihre Aufgabe, ihr Geſchick, ihre Hoffnung und ihr Sieg n werde; dieſer Theil iſt die Jüngerrede (Kap. 15. und 16.). ıdlich ſein Gebet zum Vater und die allſeitige Vollendung des Er- ungswerkes; man nennt es das hoheprieſterliche Gebet des errn (Kap. 17.). Darunter ſind manche Zwiſchenreden gemiſcht, achklänge des Vorhergehenden, Uebergänge zu neuen Gedanken, ge- thliche Ergüſſe der Liebe u. ſ. w.

1. Die Chriſtusrede. Kap. 14.

Die Rede beginnt mit einem Troſte für die Jünger, indem Er in nem Bilde zeigt, wie ſein Hingang zum Vater keine Trennung, dern nur ein Vorausgehen zum Vater ſei (1—4). Ein Mißver- ndniß des Thomas veranlaßt Ihn, das, was Er vorher im Bilde gte, nun deutlicher zu erklären, wie Er ſei der einzige Mittler m letzten Ziel des Menſchen, zur Gottesvereinigung; wie Er ſei der eg, die Wahrheit und das Leben. Als nun Philippus gleichfalls ein ißverſtändniß äußert, erklärt Er noch beſtimmter: wie Er alle Wahr- t und alles ſelige Leben vermittle (5—24). Daran reiht ſich ein öſtliches Wort des Abſchiedes (—31).

a) Er will ſeine Jünger über den Schmerz des Abſchiedes erheben, em Er ihnen zeigt, ſein Hingang zum Vater ſei nur ein Voraus- jen in die Heimath. 1—4.

v. 1. Den Zweck ſeiner Rede ſtellt Er voran: „Non turbetur cor vestrum.“ *Καρδία* iſt überhaupt der Sitz des geiſtigen Lebens, des Erkennens und Empfindens. Beides konnte und mußte natürlicher Weiſe durch das Scheiden Chriſti erſchüttert werden. Denn wie ſoll ihre jetzige Ueberzeugung von der Würde Chriſti feſt bleiben, wenn ſie die Macht der Sünde über Ihn triumphiren und Ihn des ſchmachvollſten Todes ſterben ſehen? Wie ſoll ihr Herz ruhig bleiben, wenn der Gegenſtand ihrer Hoffnung und Liebe ihnen auf ſo ſchreckliche Weiſe entriſſen wird? Nun bringt der Herr keine menſchlichen Troſt- und Beruhigungsgründe — ſondern den göttlichen Grund, der durch nichts erſchüttert werden kann: „*πιστεύετε*“. Es iſt eine mehrfache Auffaſſung des Satzes möglich. Entweder *πιστεύετε* beidemal als indicativus, das iſt aber matt, es brächte ihnen ja keine neue Beruhigung. Oder das erſtemal als ind., das zweitemal als imperat. in dem Sinne: ihr glaubt ja an Gott — glaubet auch an mich (ſo die Vulg.). Aber kräftiger iſt, beides als Imperativ, als ermunternden Zuruf zu nehmen. Ihre Beruhigung ſollen ſie erſtens im gläubigen Vertrauen auf Gott ſuchen, der die Sache Chriſti und ſeiner Anhänger gewiß zum Siege führen wird. Aber ihr Vertrauen ſoll ein chriſtliches werden, daher: „und glaubet an mich!“ Dieſer Glaube ſoll ihr Stab ſein, wenn auch noch ſo Widriges und ſcheinbar Widerſinniges ihnen begegnen wird.

v. 2. 3. Er begründet nun dieſes Vertrauen auf Gott und auf Ihn, indem Er zeigt, wie ihnen beiderſeits nur Beſeligendes in Ausſicht ſtehe. Er weiſet ſie auf das ſelige Jenſeits. „Im Hauſe meines Vaters ſind viele Wohnungen.“ „Vater“ — nicht mehr bloß Gott; „Haus meines Vaters“ iſt ein Bild, welches jedes Herz mit Sehnſucht erfüllen muß, an jener ſeligen Welt Theil zu nehmen; und die vielen Wohnungen zeigen an, daß der Vater dieſe Seligkeit nicht für ſich behalte, ſondern Viele — jeden in ſeiner eigenen Weiſe — daran Theil nehmen laſſe, und zwar bleibend, wie Hausgenoſſen unter Einem Dache mit dem Hausvater wohnen dürfen. Der Beiſatz: „Sin minus, dixissem vobis“ kann wieder verſchieden aufgefaßt werden. Entweder verbunden mit dem Folgenden (wie Vulg., dieſer Auffaſſung entſpricht die Lesart: *ὅτι πορεύομαι*), in dem Sinne: wär's nicht ſo, hätte ich dann zu euch geſagt, ich gehe hin, euch einen Ort zu bereiten? Aber Er hat ihnen dieß ja noch nicht geſagt, ſondern ſagt es erſt. Oder

als Frage: wäre dem nicht ſo, würde ich es euch geſagt haben? Das Einfachſte iſt, darnach Punkt zu ſetzen: „Wäre es nicht ſo, ſo hätte ich's wohl geſagt.“ Es iſt alſo eine Verſicherung, daß es wirklich mit der Ausſicht auf das ſelige Jenſeits ſeine Richtigkeit habe; der ſicherſte Beweis dafür liegt ja in der Lehre Chriſti, deſſen Liebe ſie kennen, und der ſie über dieſen wichtigen Punkt unmöglich im Irrthum oder in der Unwiſſenheit laſſen konnte. — Nun belebt Er das Vertrauen auf Ihn, indem Er zeigt, was Er für ſie thue. „Ich gehe hin, euch einen Platz zu bereiten.“ So verdeckt Er wieder alles Bittere ſeines letzten Ganges mit dem Schleier liebender Fürſorge — es iſt nur eine Reiſe zu ihrem größten Glück. Er kleidet auch ſeine Erlöſungsthätigkeit in daſſelbe Bild, wie die liebevollen Abſichten des Vaters. Er eröffnet ihnen den Zugang zu den ſeligen Wohnungen, erwirbt ihnen das Recht und bereitet ihnen den Beſitz derſelben vor. Aber noch mehr: Er will ſie nicht erſt drüben erwarten, ſondern kommt ihnen entgegen und will ihr Führer ſein: „Und wann ich werde hingegangen ſein und euch einen Ort bereitet haben, ſo werde ich wieder kommen.“ Es ſteht ihnen alſo ein Wiederſehen des Scheidenden noch im Dießſeits bevor. Das Wiederkommen und Wiederſehen des Herrn, von dem in dieſen Reden ſo oft geſprochen wird, kommt in mehrfachem Sinne vor: als das Wiederkommen des Auferſtandenen, als das Kommen in dem heiligen Geiſte, endlich als das Wiederſehen in der Verklärung. Alle drei Arten ſind nicht weſentlich verſchieden, es ſind nur verſchiedene Grade einer und derſelben Verbindung der Erlöſten mit Chriſtus; Er läßt es hier abſichtlich unbeſtimmt, in welchem Sinne Er wiederkomme; ſpäter erklärt Er es als das geiſtige Wiederkommen, welches mit der Verklärung endet. Dieß Wiederkommen wird kein Abſchied mehr trüben, ſondern: „ich will euch zu mir nehmen, damit, wo ich bin, auch ihr ſeid.“ Das letzte Ziel der Erlöſung iſt die Vereinigung der Gläubigen mit Chriſtus, ihre Verklärung und Beſeligung mit Chriſtus in Gott.

v. 4. Nun iſt das Dunkel des Abſchiedes erhellt, das Ziel der Reiſe und der Weg iſt gezeigt — „ihr wiſſet ſowohl wohin ich gehe, als auch wißt ihr den Weg.“ Abſichtlich ſpricht Chriſtus wieder zweideutig über den Weg, ob Er nämlich *ſeinen* oder *ihren* Weg meint. Zunächſt iſt es *ſein* Weg, aber es iſt ja auch der *ihrige* ganz derſelbe.

b) Nähere Erklärung. 5—24.

v. 5. All das war bildlich. Sie sind gleichsam in der Fremde; in weiter Ferne winkt ihnen das Vaterhaus; Christus ist ihr prodromus, Er geht hin und kommt einst wieder, um sie dahin abzuholen. Christus spricht aber nicht von einer bloß räumlichen Entfernung, von einem bloß äußerlichen Hingehen und Wiederkommen, sondern von seiner geistigen Mittlerthätigkeit. Allein die Jünger sind in den tiefen Sinn des Bildes nicht eingedrungen, und Einer von ihnen äußert sein Mißverständniß und den daraus entspringenden Zweifel. Dieser ist Thomas, welcher alles möglichst begreiflich oder greifbar haben möchte, daher gern am äußerlichen hängen bleibt. Er fragt daher: „Herr, wir wissen nicht, wohin du gehst, und wie können wir den Weg wissen?“ Er meint die Reise des Herrn gehe von einem Orte zum andern; da nun aber Christus nicht den Ort, sondern bloß den Vater und das Vaterhaus genannt hatte, so weiß er nicht wohin, und in demselben Sinne auch nicht den Weg.

v. 6. Nun versetzt ihn Jesus aus seiner äußerlichen Anschauung mitten in das Wesen oder in die geistigen Verhältnisse, welche Er in dem Bilde gemeint hatte. Allerdings muß Er zum Theil noch im Bilde sprechen, weil ja die Sprache überhaupt für das göttliche und geistige Leben fast nur Bilder hat, und weil der irdische Sinn für die bildlose göttliche Wahrheit verschlossen ist. Aber dieß Bild rückt dem Wesen um vieles näher und ist zum Theil mit Wesensbezeichnungen vermischt. Er spricht: „Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben.“ „Ich bin der Weg“, gleicht dem früher gebrauchten Bilde: ich bin die Thür (10, 9), wie es dort den Vermittler bezeichnet, so auch hier; Christi Persönlichkeit ist das Medium, durch welches der Vater den Menschen sich mittheilt, und durch welches die Menschen zu Ihm gelangen müssen. Er will also sagen: es ist nicht von einem äußerlichen Wege die Rede, auf welchem ich euch zum Vater geleiten werde, sondern von einer geistigen Entfernung der Schranken zwischen euch und Ihm, und einem geistigen Nahebringen eurer zu Ihm, und dieß wird durch mich bewirkt. „Ich bin die Wahrheit und das Leben“ ist eigentlich nur eine Exegese des Bildes, eine Erklärung, in welchem Sinne Er das Hinkommen zum Vater vermittle; dieß geschieht dadurch, daß Er ihnen den Vater zu erkennen gibt, ja noch mehr dadurch, daß

Er ihnen unmittelbar das Göttliche mittheilt. Das erste sagt der Ausspruch: „Ich bin die Wahrheit.“ Wahrheit im objektiven Sinne ist das wahrhaft Seiende, das Wesen, also vor allem das Göttliche, welches ja allein wahrhaft ist; im subjektiven Sinne: die Erkenntniß des wahrhaft Seienden oder des Göttlichen. In diesem zweifachen Sinne ist Jesus die Wahrheit; Er ist es im objektiven Sinne, indem Er ja das fleischgewordene Wort Gottes ist, in welchem das Wesen des Vaters ganz und rein den Menschen offenbar geworden; und im subjektiven Sinne, indem ja sein Erkennen das unmittelbare Erfassen und Erkennen Gottes ist. Ebenso ist Leben (ἡ ζωή) hier im höchsten, metaphysischen Sinne zu fassen: als das göttliche Sein voll Kraft, Liebe und Seligkeit; und Jesus ist das im objektiven Sinne, indem in Ihm das Wesen Gottes in der ganzen Fülle seiner Kraft, Liebe und Gnade den Menschen erschienen ist — apparuit benignitas et humanitas Dei! — und im subjektiven Sinne, indem ja die Vereinigung mit Jesus unmittelbar den Menschen in Gott vollendet und beseliget, so daß Er unsere Vollkommenheit und Seligkeit wird. Es ist dieß nur der gesteigerte Ausdruck jener Grundwahrheit: Verbum caro factum est — plenum gratiae et veritatis. — Bestätigend setzt Er noch bei: „Niemand kommt zum Vater, außer durch mich.“ Das Kommen zum Vater ist eben die Vereinigung mit Gott und jene Vollendung des Menschen in Wahrheit und Seligkeit, die er nur durch die Vereinigung mit Gott erlangen kann. Das ist aber nur durch Denjenigen möglich, in dem das Wesen Gottes und des Menschen eins ist — durch Christus, und zwar nicht bloß durch sein Wort, Beispiel ꝛc., sondern unmittelbar durch seine Person.

v. 7. Jesus geht nun daran, zu erklären, wie Er die Wahrheit sei — oder wie sie durch Ihn die Wahrheit aller Wahrheit hätten erkennen können. Es schließt sich dieß an die Aeußerung des Thomas an, die ja zeigt, daß er in Christo den gegenwärtigen Vater nicht erkannt, sondern Ihn in unbekannter Ferne sich gedacht hatte. „Hättet ihr mich erkannt, so hättet ihr wohl den Vater erkannt.“ Es ist hier das tiefe, wesenhafte Erkennen gemeint, das nicht bloß äußerlich oder durch den Verstand geschieht, sondern zum inneren Schauen und Innewerden wird. Er rügt leise, daß dieß nicht vorhanden war, weil ihnen das Menschliche in Christus das Göttliche verdeckte; wäre es vorhanden

geweſen, ſo hätten ſie den Vater erkannt und hätten eine geiſtige Gottvereinigung begriffen. Beſſer wird die Stelle ſo erklärt: Jeſus machte ihnen anſehen, wie Glauben und Erſtaunen in ihnen ringt. Nun ſagt Er ihnen, wie Er durchaus nichts abſolut Neues, Unerhörtes, Tränsſcendentales ſage — es iſt nur das, was ſie wiſſen könnten und ſollten — „Hättet ihr ꝛc.“ Dieſem Ausſprüche liegt der Gedanke zum Grunde, daß Er die Offenbarung des Vaters ſei und daß ſie Ihn hätten erkennen *können*; erkennen natürlich im geiſtigen Sinne. Aber es liegt auch eine leiſe Rüge darin, daß dieß *nicht* der Fall war, ſonſt wäre ja eine Frage, wie die des Thomas, nicht möglich geweſen. — Aber der Rüge ſetzt Er ſogleich den Troſt bei: „und von nun an erkennet ihr Ihn und habt Ihn geſehen.“ Er iſt ja ſoeben im Begriffe, ſie tiefer und tiefer in ſein Weſen hineinzuführen, und in dieſem Augenblicke mochte auch Manchem ein wunderbares Ahnen der Gottesgegenwart aufgehen, und das Leben und Wirken des Heilandes mochte ihnen als wahre Gottesoffenbarung erſcheinen. So wäre ἀπ' ἄρτι ꝛc. im wörtlichen Sinne zu nehmen. Oder Jeſus faßt ſeine Verklärung, welche ja ſchon begonnen hat, wie Er in die Leidenswoche eintritt (XII. 23, 28., 31.) in Eines zuſammen und verkündet die baldige Wirkung derſelben auf den Sinn der Apoſtel bereits als gegenwärtig. Zu dieſer Erkenntniß zu gelangen, bedürfen ſie keiner neuen Offenbarung mehr, ſie haben ſchon die allerſicherſte: „und ihr habt Ihn geſehen“, nämlich in der Perſon, im Leben und Wirken Chriſti. Die conj. καὶ iſt hier beſtätigend, erweiternd, ungefähr wie das deutſche „ja“ ihr habt Ihn geſehen. Der aus bloß ſinnlich-verſtändiger Auffaſſung hervorgegangene Zweifel eines Thomas war vollſtändig gelöst, indem Chriſtus zeigte, wie es ſich nicht um eine bloß äußerliche, ſondern um eine *geiſtig-perſönliche* Vermittlung zwiſchen ihnen und dem Vater durch Ihn handle. Allein hier hatte Chriſtus ein höheres Gebiet eröffnet, wo ein tieferes Verſtändniß des perſönlichen Verhältniſſes zwiſchen Ihm und dem Vater nöthig war. Wer es noch nicht recht erfaßt hatte, daß der Vater in Ihm und Er im Vater ſei, dem mußte die Erklärung unverſtändlich ſein. Wirklich gibt ſich dieß in der *Einrede des Philippus* (v. 8) kund, und Jeſus nimmt davon Anlaß, nicht ohne Rüge ihrer Unvollkommenheit, näher zu erklären, *wie* Er *ſelbſt im objektiven Sinne die lebendige Offenbarung*

des Vaters ſei, und bringt den Beweis (9—14), und wie Er ihnen ſubjektiv alle Seligkeit und alle Erkenntniß vermitteln werde (15—24). Es iſt alſo kurz: eine nähere, ausführliche Erklärung, in welchem Sinne Er die Wahrheit und das Leben ſei.

α. Chriſtus iſt die Wahrheit, d. h. Er iſt die reale Offenbarung des Vaters.

v. 8. Philippus war allerdings kein ſo hartgläubiger Charakter, wie Thomas; aber doch ſcheint er unter allen mit Thomas die meiſte Verwandtſchaft zu haben, eine etwas ſkeptiſche (1, 45), empiriſch-verſtändige Natur (6, 5), daher für den himmliſchen Strahl der Wahrheit und Gnade nicht ſo leicht empfänglich, dann aber um ſo entſchiedener. Dieſer Zug tritt auch hier zu Tage. Chriſtus hatte geſagt: Ihr habt den Vater geſehen. Anſtatt nun ſich in ſein Inneres zu verſenken, um der geiſtigen Gottesoffenbarung inne zu werden und ſich derſelben zu erfreuen, ſpricht er: „Herr, zeige uns den Vater und es genügt uns!“ Er dachte nicht an die reale Offenbarung des Vaters in Chriſto, ſondern an eine Theophanie im Sinne des A. B. Chriſtus ſelbſt hatte ja Anfangs, da Philippus den Nathanael zu Ihm führte, bildlich eine ſolche verheißen: Von nun an werdet ihr den Himmel offen ſehen und die Engel auf- und niederſteigen über den Menſchenſohn. Die Offenbarung, wie er ſie dachte und erſehnte, findet er aber noch unerfüllt — er hat den Vater nicht geſehen, wie er es wünſcht; vielleicht hielt er nun aus dem feierlich-geheimnißvollen Weſen und Reden des Herrn den erſehnten Augenblick für nahe, und bittet nun den Herrn kindlich und kindiſch um dieſen Einblick in das Jenſeits. Dann, meint er, iſt es genug, dann iſt all unſer Sehnen geſtillt. Wie kindlich ſchön!

v. 9. Chriſtus rügt in ſeiner Antwort ein ſolches Verlangen, indem Er zeigt, wie ſie ja in Ihm die vollkommenſte Gottesoffenbarung gehabt hätten. Er ſpricht: „So lange Zeit bin ich mit euch, und noch haſt du mich nicht erkannt, Philippus?“ Die „ſo lange Zeit“ enthält eine Hinweiſung, wie ja Philippus zu ſeinen erſten Jüngern gehörte, und wie Er Jahr und Tag in ununterbrochenem Verkehr mit ihnen gelebt. Es iſt ein Ausdruck wehmüthiger Befremdung, daß Er ſeinen Vertrauten ſo unbekannt geblieben. Philippus hätte den Vater zu ſehen gewünſcht, und Chriſtus ſagt: du kennſt mich nicht? Wie hängt das zuſammen? Das ſagt der Satz: „Wer mich geſehen, hat

auch den Vater geſehen.“ Wie man Chriſtum auf Erden nicht in einer bloß vorübereilenden Erſcheinung oder in halbklarer Viſion erblickte, ſondern in hiſtoriſcher Wirklichkeit, wie Er leibte und lebte, ſo iſt auch das Schauen des Vaters in Ihm nicht nur ein unvollkommenes in Bild und Gleichniß, ſondern ein reales, ein Blick in ſein Weſen, alſo unendlich vollkommner, als alle Viſionen und Erſcheinungen, dergleichen Philippus ſich wünſcht. Daher ſetzt Chriſtus mit Recht die verwunderte Frage bei: „wie ſagſt du: zeige uns den Vater?“ Es iſt ein kindiſches Verlangen, das ja den Schatten für die Wirklichkeit eintauſchen möchte!

v. 10. Er beruft ſich hier auf des Philippus eigenen Glauben und macht ihm den Inhalt deſſelben deutlich. „Glaubſt du nicht, daß ich im Vater und der Vater in mir iſt?“ „Ich im Vater und der Vater in mir“ ſpricht die innigſte Gottesvereinigung aus (10, 38); darin liegt, daß der Vater und Sohn allerdings verſchieden ſind, daß aber nicht bloß ein moraliſches Wechſelwirken zwiſchen ihnen beſteht, ſondern eine eſſentielle, immanente Einheit, welche darin beſteht, daß der Sohn ſein ganzes Sein und Leben vom Vater hat, und der Vater ſein ganzes Weſen und Leben dem Sohne mittheilt. Das kann allerdings nicht mit den Augen des Leibes oder des Verſtandes, ſondern nur mit dem geiſtigen Auge des Glaubens geſchaut werden — und wo dieſer Glaube iſt, da wird der Vater im Sohne geſchaut. Indem Chriſtus ihn fragt: glaubſt du nicht? ſetzt er ſtillſchweigend voraus, daß er ja glaube, und deutet an, wie ſehr mit ſeinem eigenen Glauben ſein Verlangen im Widerſpruche ſtehe. Nun erklärt Er dieſe Einheit mit dem Vater in ihren wahrnehmbaren Folgen und Erſcheinungen: „Die Worte, die ich zu euch rede, rede ich nicht von mir ſelber; der Vater aber, der in mir bleibt, Er vollbringt die Werke.“ Es iſt eigentlich ein unvollendeter Parallelſatz anſtatt: „die Worte ꝛc. rede nicht ich, ſondern der Vater, die Werke vollbringe nicht ich, ſondern der Vater.“ Eine Folge der Weſenseinheit mit dem Vater iſt die Einheit des Wirkens, ſo daß ſeine Worte und Werke nicht Jeſu von Nazareth, ſondern dem Vater, der in Ihm wirkt und lebt, angehören.

v. 11. Einſchärfung dieſes Fundamentalglaubens und Beweis dafür. „Glaubet mir, daß ich im Vater und der Vater in mir iſt.“ Es iſt eine ausdrückliche Mahnung mit ſeiner ganzen perſönlichen Auf-

torität (μοί); mit der Er für seine Einheit mit dem Vater einsteht. Ihm glauben, heißt eben: unmittelbar, auf seine persönliche Erscheinung und auf sein Wort hin glauben, und dieß ist viel vollkommener, weil es ein unmittelbares Erfassen des Göttlichen ist. — Ein niederer, unvollkommener Grad ist das Glauben um der Werke willen, nämlich vorzüglich um der Wunderwerke willen — aber das Erlösungswerk nicht ausgeschlossen, das ja der größte Beweis seiner Gottheinheit ist. Unvollkommner ist dieser Glaube, weil ja hier das Göttliche nicht unmittelbar, sondern erst in seinem Reflex, in den Erscheinungen auf den Geist wirkt, und weil dieser Glaube gleichsam erst durch die Sinne erzeugt, dem Geiste fast nur aufgenöthigt wird (daher „beati qui non viderunt, et crediderunt.“). Aber doch ist dieser Glaube nicht verwerflich, darum ermahnt Christus: wo nicht, glaubet mir doch gerade um der Werke willen.“ Dieser Beweis aus dem Wirken Christi ist theils ein gegenwärtiger, indem ja schon sein ganzes Wunderleben hinter ihnen liegt, theils in der allernächsten Zukunft, da sie ja in wenigen Tagen Zeugen seines Opfertodes und seiner Auferstehung sein werden.

v. 12. 13. Dem Beweis aus der Gegenwart und aus seinem Wirken stellt Er einen aus der Zukunft und aus ihrem Wirken an die Seite: „Wahrlich, ich sage euch: wer an mich glaubt, wird die Werke, die ich thue, auch selbst thun.“ Christus beschränkt diese Verheißung nicht auf die Apostel, sondern dehnt sie auf alle Gläubigen, auf die ganze Kirche aus. Diese thut die Werke Christi, indem sie fortwährend der Wundergabe sich erfreut und indem sie das Werk Christi κατ' ἐξ., das Erlösungswerk, stets erneuert und fortsetzt, so daß Christus der Erlöser fortwährend in ihr lebt. Ja „noch größere Werke“ wird der Gläubige verrichten, größere im Umfange, größere in den Wirkungen. Das scheinbar Ungereimte, daß die Gläubigen mehr vermögen sollen, als selbst der Erlöser, verschwindet, wenn man bedenkt, daß diese Werke nicht im Wesen größer sein werden, sondern nur hinsichtlich der Entfaltung und Erscheinung; der Keim wächst zum Baume, die Kraft aber liegt schon im Keime. Dann ist es ja die Wirksamkeit des Erlösers selbst, nicht eine von Ihm gesonderte; seine Wunderkräfte wirken, sein Erlösungswerk breitet sich in den Gläubigen in immer größerer Herrlichkeit aus. — Wie ist aber dieß ein Beweis,

daß Christus die Offenbarung des Vaters, die Wahrheit sei? Weil dieß Wirken aus dem Glauben hervorgeht und es für die Richtigkeit desselben keinen größeren Beweis gibt, als die fortwährende Erfahrung der Gottesgegenwart. — Nun muß aber noch erklärt werden, wie es denn möglich ist, daß schwache Menschen gleichsam mit göttlicher Allmacht gerüstet werden. Christus erklärt das so: „Weil ich zum Vater gehe, und was immer ihr den Vater in meinem Namen bitten werdet, werde ich thun.“ Die Gläubigen wirken natürlich nicht aus eigener Macht; die Quelle aller übernatürlichen Kräfte ist und bleibt immer Gott der Vater. Aber diese Macht geht auf sie über, und Christus schildert den Proceß dieses Uebergangs. Die erste Stufe davon ist: „denn ich gehe zum Vater.“ Solang Christus auf Erden war, theilte Er ja selbst das Loos der Knechtsgestalt, und die Wirkungen, die Er auf die Seinen ergießen konnte, waren darum auch nur beschränkt. Nun aber geht Er in den Besitz seiner Macht und Herrlichkeit ein und gebietet über die Fülle der göttlichen Gnaden. Die andere Bedingung ist, daß sie den Vater in seinem Namen bitten. Im Gebiete des Uebernatürlichen bleibt dem Menschen nichts anderes übrig, als das gläubige und vertrauensvolle Hinwenden zum Vater. Aber das Auszeichnende im Gebete der Jünger ist, daß es christlich ist oder im Namen Christi geschieht. Im Namen Christi bitten, heißt einmal: im Sinne Christi bitten, d. h. um das bitten, was im Sinne Christi liegt, um das Wachsthum des Reiches Gottes und alles das, was zu seiner Förderung beiträgt; und so bitten, wie Christus bitten würde und gebeten hat. Dann heißt es: durch Christus bitten, nicht um unseres Bittens oder überhaupt um unser selbst willen die Erhörung erwarten, sondern einzig durch die Vermittlung Christi. — Die dritte Stufe ist dann die wirkliche Vermittlung Christi — „alles was ihr . . . bittet, werde ich thun.“ Wie die Bitte durch Christus zu Gott gelangt, so gelangt die Erhörung wieder durch Christus zu den Gläubigen. Aber Christus ist nicht bloß das Organ der göttlichen Gnade, sondern, wie der Vater, selbst der Gnadenspender. Wie daher Christus sagen kann: der Vater gibt die Gnade (16, 23), ebenso kann Er sagen: „ich werde es thun.“ — Endlich wird auch der letzte Zweck dieses Gotteswirkens in den Jüngern angegeben: „auf daß der Vater im Sohne verherrlicht werde.“ Der Zweck der Offenbarung

Christi ist seine eigene Verherrlichung und durch diese die Verherrlichung des Vaters, und so hat auch das Wunderleben der Kirche keinen andern Zweck, als die Macht und Liebe des Sohnes zu beweisen, und da diese die Macht und Liebe des Vaters sind, die Anerkennung und Anbetung des Vaters zu befördern. — Hiedurch sind die Gläubigen mit einer Art Allmacht ausgerüstet, wie sie Menschen nur immer möglich ist.

v. 14. Schluß. Christus wiederholt hier bekräftigend diese große Verheißung: „Wenn ihr um etwas in meinem Namen bitten werdet, so will ich es thun.“ Er will sie durch die Wiederholung über allen Zweifel hinwegsetzen, so überschwänglich und unbegreiflich eine solche Verheißung sonst auch scheinen möchte.

β. Christus ist das Leben, indem Er den Jüngern (im subjektiven Sinne) alles höhere Erkennen, alle Seligkeit, die ganze Gottesfülle und Gottvereinigung vermittelt. Er erklärt:

αα) wie Er ihnen den Paraklet geben werde (15—17),

ββ) wie dadurch die wahre Gottvereinigung und das wahre Leben vermittelt werde (—21).

γγ) Er erklärt (auf die Einrede des Judas Thaddäus), wie und warum dieß nur in den Jüngern geschehe (—24).

αα) v. 15. 16. Er stellt zuerst wieder den Gang und die Bedingungen dar, wie Er ihr höheres Lebensprinzip werden könne und werde. Erstens: „Wenn ihr mich liebet, so haltet meine Gebote.“ Vor allem ist das Band der wahren Jüngerschaft, die Liebe nothwendig, welche ja ein geistiges Geben und Nehmen erst vermitteln kann. Diese Liebe darf aber kein bloßes Gefühl, sondern muß eine Kraft sein die handelt. Es muß aber ein gläubiges (d. i. der Offenbarung Christi sich anschließend) und gehorsames, den Willen, die Gebote Christi erfüllendes Wirken sein. Jede andere Liebe ist todt oder falsch. Die zweite Bedingung ist die Intercession Christi. — „dann will ich den Vater bitten.“ — Das Geistesleben quillt, wie alles Leben, ursprünglich aus dem Vater, kann also wieder nur durch Appellation an seine Gnade dem Menschen gewonnen werden. Aber nicht menschliche Bitte kann dieses höchste Gut aus dem Schooße des Vaters herabziehen, sondern Christus übernimmt es, an ihrer Statt zu bitten. Er spricht freilich nur in menschlichem Gleichniß, sein Bitten ist unendlich

kräftiger, es ist ein aktuelles Vermitteln, ein unmittelbares Hineingreifen in den Schatz der göttlichen Gnade, denn alles, was des Vaters ist, ist sein (17, 10). Die dritte Stufe ist wieder die Erhörung: „und Er wird euch einen andern Paraklet geben.“ Da Christus von einem andern Parakleten spricht, so liegt darin, daß Er sich selbst auch diesen Namen beilegt; auch I. Joh. 2, 1. heißt ihn „παράκλητον ἡμῶν πρὸς τὸν πατέρα.“ Dennoch ist dieser Name vorzugsweise das nom. propr. des heiligen Geistes, der sein Wirken in der Offenbarung bezeichnet, wie der Vater der Schöpfer, der Sohn der Erlöser heißt. Nun fragt es sich um die Bedeutung des Namens, welcher uns sein Wesen und Wirken symbolisirt. Παράκλητος — von παρακαλεῖν — heißt wörtlich advocatus, der Herbeigerufene um zu helfen und zu trösten, vorzüglich vor Gericht. Auch historisch ist „advocatus“ seine gewöhnliche Bedeutung. Außerdem übersetzen die Rabbinen das Jobsche: מְלִיץ = interpres mit פַּרְקְלִיט und Theodotion מְנַחֵם = consolator mit παράκλητος (Job 16, 2). Daran schließen sich nun die Bedeutungen, welche Christus und die neutestam. Offenbarung damit verbinden. Er ist einmal der interpres zwischen Gott und uns, der die göttlichen Dinge in die Sprache und Vorstellungen der Menschen übersetzt und ihnen verständlich macht (16, 13), und umgekehrt: das menschliche Lallen vor Gott bringt (Röm. 8, 26). Er ist unser Fürsprecher vor dem Richter; indem Er uns die Gnade Jesu Christi mittheilt, uns so von dem Gefühle der Furcht befreit und mit Kindesgefühl erfüllt — in quo clamamus: Abba! (Röm. 8, 15). Unser Beistand in Wort und Werk. Er ist endlich der Tröster, indem Er uns mit unaussprechlichem Frieden erfüllt und uns das höchste Gut, den Gottesbesitz, soweit er auf Erden möglich ist, mittheilt (Gal. 5, 22). Allerdings ist und wirkt Christus alles dieses auch, aber mehr außer uns, zu unserm innersten geistigen Eigenthum macht es der Geist Gottes. — Hier ist die Mittheilung des Paraklet dem Vater zugeschrieben, der ja zuletzt die Quelle dieser Gabe ist: insofern Christus der Vermittler ist, kann Er die Gabe auch sich zuschreiben (15, 26). Endlich sagt Er von diesem Paracletus: „Er soll bei euch bleiben in Ewigkeit.“ Dieß ist mit Beziehung auf Sich, den ersten Paraklet, gesagt, der ja im Begriffe stand, von ihnen zu scheiden; der Kommende aber wird sie nimmermehr verlassen. Streng auf die Jünger bezogen heißt dieß:

ihr werdet Ihn nimmer verlieren; auf die ganze Kirche bezogen heißt es, Er werde ihr immerwährender, unverlierbarer Beistand sein.

v. 17. Hier schildert Christus die Natur und das Wirken dieses Parakleten näher. Er nennt Ihn zuerst den Geist der Wahrheit. Indem Er Ihn als Geist bezeichnet, schließt Er die Vorstellung einer sinnlichen Gegenwart, eines Wirkens in Zeit und Raum, wie das seinige war, aus; es ist ein ganz übersinnliches, rein innerliches Prinzip, dessen Wirken daher auch nicht mittelbar von Außen nach Innen geht, sondern unmittelbar mit dem innersten Wesen des Menschen verkehrt. Noch bezeichnender ist die Benennung: Geist der Wahrheit. Es ist nicht die natürliche Wahrheit, sondern die rein übernatürliche gemeint, das Göttliche, in welchem Sinne ja Gott selbst und Christus die Wahrheit heißt. Der Paraklet heißt nun Geist der Wahrheit im objektiven Sinne, weil Er alles durchforscht, auch die Tiefen der Gottheit (I. Cor. 2, 10. 11), und im subjektiven Sinne, weil Er die Menschen alle Wahrheit lehrt. — Weiters stellt Christus sein Verhältniß zur Welt und zu den Jüngern dar: den die Welt nicht empfangen kann, weil sie Ihn nicht sieht und nicht kennt." Die Welt ist die Gesammtheit der Gott und Christo entfremdeten Menschen, die nur ihr sinnlich-irdisches Dasein leben. Sie kann den Geist der Wahrheit nicht empfangen, d. h. zu einem innern und bleibenden Lebensverkehr mit Ihm gelangen, aus dem Grunde, weil sie dafür keine Empfänglichkeit hat, oder wie Christus sagt, weil sie Ihn nicht sieht und nicht kennt. Das Sehen ist die äußere oder innere Erfahrung davon; sie hat keine äußere, weil sie für das Wirken des Geistes in der Natur und Offenbarung und im Leben der Heiligen kein Auge hat; und keine innere, weil sie für seinen Lebens- und Liebehauch in der Tiefe der Seele keinen Sinn hat; daher die Folge, daß sie Ihn nicht kennt, daß Er ihr etwas durchaus Fremdes und Unbegreifliches ist. So sagt auch Paulus: „Der psychische — d. i. der sinnliche — Mensch erkennt nicht, was des Geistes ist" (I. Cor. 2, 14). — Anders ist es bei den Jüngern: „ihr erkennet ihn." Die Bedeutung ist zukünftig, weil dieß Erkennen erst von einer zukünftigen Erfahrung abhängt — es ist nicht das vorläufige Erkennen, welches oben als Bedingung des Empfanges angegeben wurde, sondern das vollendete Erkennen, der Gipfel der Vertraulichkeit, welche erst aus dem Besitze des

Geiſtes hervorgeht. Deßwegen ſagt Chriſtus: „weil er bei euch bleibt und in euch ſein wird.“ Sie gelangen zur Erkenntniß des Geiſtes, weil Er ſich zu ihnen herabläßt und ſie in ihren Worten und Werken begleitet, und nicht bloß vorübergehend, wie bei den Gottesmännern des A. B., ſondern bleibend, ja noch mehr: Er wird in ihnen ſein wie ein unzertrennlicher Hausgenoſſe. Damit iſt alſo ausgeſprochen, wie der Geiſt Gottes nur der Antheil der Kinder Gottes ſein werde; Er iſt das Siegel der Gläubigen, das Fürpfand derr Seligkeit (Eph. 1, 13. 14).

ββ) Hiemit hat ihnen Chriſtus wohl einen andern Paraklet verheißen. Aber wie verhält ſich dieſer zu Chriſtus, in dem ſie Alles beſaßen, von dem ſie Alles hofften? Wie verhält Er ſich zu dem wahren Leben, das ſie in der Vereinigung mit Chriſtus und mit Gott erwarten? Nun belehrt ſie Chriſtus, daß eben durch den Paraklet die wahre Vereinigung mit Chriſtus und Gott und das wahre Leben erzielt werde (18—21).

v. 18. Er tröſtet ſie in der Abſchiedsſtunde, wie ein ſterbender Vater ſeine Kinder — aber mit einem weit größern Troſte, als ihn je ein Vater zu geben vermag. „Ich laſſe euch nicht als Waiſen zurück“, nämlich weder in äußerer Verlaſſenheit, noch in dem inneren Gefühle derſelben; „ich komme zu euch“, d. h. mein Scheiden iſt ja kein bleibendes, ſondern nur von kurzer Dauer. Das „ἔρχομαι“ drückt die Gewißheit und Nähe, beinahe Gegenwärtigkeit ſeines Kommens aus. In welchem Sinne dieſes Kommen gemeint ſei erklärt

v. 19. Es iſt nicht von einer äußerlichen, hiſtoriſchen Gegenwart gemeint, ſondern von einer geiſtigen und übernatürlichen Verbindung. Das erſte drückt Er ſo aus: „Noch ein Kleines, und die Welt ſieht mich nicht mehr.“ Die Welt hat nur einen Sinn für das äußerlich Sichtbare, und Chriſtus iſt für ſie nur als hiſtoriſche Perſönlichkeit vorhanden, von einer geiſtigen Gegenwart weiß ſie nichts, darum dauert es nur eine kurze Zeit und Chriſtus iſt für ſie verſchwunden. Für die Jünger aber iſt Er auch für die Zukunft ſo gewiß und unläugbar gegenwärtig, wie bisher — „ihr aber ſehet mich“. Der Grund iſt das beiderſeitige neue Leben: „denn ich lebe und ihr werdet leben“. Chriſtus ſpricht hier nicht gerade von ſeiner Auferſtehung, ſondern von ſeinem abſoluten, wandelloſen Leben, das der Tod nicht vernichten, ſondern

nur recht zur Manifestation bringen kann. Aber wie kann dieses höhere Leben Christi für sie, die ja noch im Fleische wandeln und wie die Welt auch nur für das Sinnenfällige empfänglich sind, erkennbar und erreichbar werden? Dadurch, daß „auch sie leben werden"; das ist nicht das sinnliche und Fleischesleben, sondern das neue Geistesleben, in welchem für sie das Uebernatürliche und sie für das Uebernatürliche da sein werden. In diesem höheren Zustande kann ihnen also weder Christus, noch sie Christo entrissen werden, somit keine Trennung mehr möglich sein. Das ist die wahre Christusnähe der Wiedergebornen. Wie dieser Zustand und seine Erfahrung völlig geheimnißvoll und räthselhaft ist, so sind auch die Worte Christi räthselhaft — es spielen die Begriffe von sinnlichem und geistigem Schauen, von natürlichem und übernatürlichem Leben in einander.

v. 20. Hier erklärt Christus diesen Zustand und seine seligen Folgen genauer, und führt sie noch einen Schritt tiefer in sein geheimnißvolles Wesen ein. Zur vollen Seligkeit gehört nicht nur das Leben Christi und das Leben der Seinen, sondern auch die völlige Einheit dieses Lebens und das Innewerden derselben. Dieß verheißt ihnen nun Christus in überschwänglicher Fülle und Vollkommenheit: „An jenem Tage werdet ihr erkennen, daß ich in meinem Vater bin, und ihr in mir, und ich in euch." „Christus im Vater" ist das Grundgeheimniß der Religion, und Christus hat das gläubige Erkennen desselben bereits hier von seinen Jüngern gefordert und ist unzufrieden, wo er dieses zu schwach findet (siehe oben Johannes 14, 10.); allein das irdische Erkennen ist immer ein trübes und unvollkommenes. Er vertröstet sie hiemit auf „jenen Tag", da sie seines höheren Lebens innewerden, weil sie dann selbst in einem höhern Leben stehen werden; dann erst werden sie einen ungetrübten Blick in diese Einheit, in diese Harmonie ohne Mißklang, in diesen höchsten Lebensring voll unendlicher Seligkeit thun. Aber noch mehr: sie werden innewerden, wie auch das absolute Leben Christi und ihr eigenes übernatürliches Leben nicht mehr zwei getrennte Sphären sind, sondern innigst ineinandergeschlungen; daß sie mit ihrem ganzen Sein in Christo wurzeln und Christus in ihnen lebt und wirkt. Dieß ist der zweite Lebensring der Offenbarung, sie selbst sind dadurch wie Christus und durch Christus in das Leben Gottes aufgenommen und dadurch unauf-

löslich mit der Quelle aller Heiligkeit und Seligkeit verbunden. Da erst steht Christus als der wahre Mittler zwischen Gott und den Menschen, indem Er sie in Sich zur innigsten Einheit verbindet; dadurch ist die Weltversöhnung im höchsten Sinne vollbracht, indem die Menschen ohne Hemmung aus dem Strome der Gnade trinken und das göttliche Leben nun im eigentlichen Sinne das ihrige geworden ist. So ist also der Geist Gottes das lebendige Band unserer Lebenseinheit mit Christus und durch Christus mit dem Vater. Wie durch sein Einwirken Christus sichtbar in die Welt trat, so wird Er geistig in die Gläubigen eingeführt und dadurch das wahre Leben vermittelt. Darum erscheint Er als der Brautwerber, der die Seele Christo zuführt: Et Spiritus et sponsa dicunt: Veni! (Apoc. 22, 17).

v. 21. Hier folgt noch ein Resumé, eine übersichtliche Darstellung und nochmalige Erklärung des Processes, wodurch der Mensch zum Herzen Gottes hinanklimmt und Gott in's Menschenherz sich herabläßt. Nicht an der Hand der Natur kann der Mensch zur Gottvereinigung gelangen, sondern nur an der Hand der göttlichen Offenbarung Jesu Christi, die der Mensch vernimmt und annimmt — „qui habet mandata mea“. Daraus erwächst die Liebe Christi, die darin besteht, das der Mensch die Gebote Christi bewahrt — bewahrt in seinem Herzen und in seinem Leben, kurz, daß er zu einem übernatürlichen Leben sich aufmacht, das im Glauben und Gehorsam besteht. Diesem Schritte des Menschen entspricht dann das Entgegenkommen Gottes mit seiner Liebe: „Wer mich liebt, der wird auch von meinem Vater geliebt werden“; da ist also die Schranke zwischen dem Menschen und Gott niedergerissen, der Mensch ist nicht nur vor dem göttlichen Gerichte gerechtfertigt, sondern hat jene Vaterliebe gewonnen, in welcher er vertrauensvoll zu Gott aufblicken darf, und welche alle Gnade in sich schließt. (Wie stimmt dazu die lutherische Rechtfertigungslehre?) Aus der Liebe des Vaters folgt aber die Liebe des Sohnes. Weil aber die Liebe Gottes am wenigsten ein bloß todtes Wohlgefallen sein kann, sondern That werden will, die That der Liebe aber Selbstmittheilung ist, so geht aus der Liebe des Vaters und des Sohnes auch die vollkommenste Selbstmittheilung Gottes hervor, vollzogen durch den Sohn, der ja die Offenbarung des Vaters ist: „Und ich werde mich offenbaren“ — offenbaren in Wahrheit und

Gnade, Vollkommenheit und Seligkeit. So ist es nun erklärt, wie Jesus Christus für seine Jünger durch seine geistige Gegenwart das Leben wird, welches in der Lebensverbindung mit Gott und in der innigsten Gewißheit dieses Besitzes besteht. Bisher war Er ihnen wohl gegenwärtig, aber noch nicht offenbar, somit ist sein Scheiden von ihnen nur der höchste Gewinn für sie.

γγ) Indem Christus sich den Seinen zu offenbaren verheißt, hat Er ihnen ein neues Räthsel vorgelegt. Sie dachten nämlich an eine äußerliche Manifestation seiner Herrlichkeit und seines Reiches, und begriffen nicht, wie dieß nur für sie und nicht vielmehr für die Welt sein werde. Judas Thaddäus spricht diesen Zweifel aus, und Christus erklärt auf seine Einrede deutlicher, wie diese Offenbarung eine innerliche, geistige sein werde, daher nur für diejenigen, die dafür empfänglich sind, d. h. für seine wahren Jünger, die Ihn lieben. v. 22—24.

v. 22. Allgemein war die Erwartung von einem glänzenden Auftreten des Messias und seines Reiches. Er sollte seine und Israels Feinde überwinden und an die Stelle des Weltreiches der Römer sein Reich voll Macht und Herrlichkeit pflanzen. Auch die Jünger theilten diese Meinung, die großentheils Vorurtheil war, mit ihren Zeitgenossen. Allerdings hatte Christus dieses Vorurtheil auf jede Weise zu zerstören gesucht und erst unlängst auf die Frage der Pharisäer: „Wann kommt das Reich Gottes"? geantwortet: „Das Reich Gottes kommt nicht augenfällig, und man kann nicht sagen: da ist es; denn das Reich Gottes ist in euch" (Luc. 17, 20. 21). Aber Er hatte seine Jünger noch nie zu einer geistigeren Anschauung zu erheben vermocht, ihr Messiasideal war immer noch: Christus im Glanze dieser Welt als Triumphator über seine Feinde. So verstanden sie mithin auch die Verheißung von der Offenbarung Christi, die ihnen soeben gegeben war. Darum fühlt sich Judas in seinen Hoffnungen befremdet und fragt rasch: „Herr, und was ist doch geschehen, daß du dich uns offenbaren willst und nicht der Welt?" Dieß sieht er offenbar nicht als das Gehörige, sondern nur als etwas Neues, Unerhörtes an, und er möchte nun die Ursache dieser Veränderung wissen.

v. 23. Jesus gibt eigentlich keine neue Erklärung, sondern nur eine genauere Wiederholung dessen, was Er schon gesagt hat, nämlich

werde Ihn in seinem Namen senden; d. h. als seinen Stellvertreter und durch seine Vermittlung, als die Frucht seiner Erlösung. Dieser wird sie „Alles" lehren, versteht sich: das Uebernatürliche und Göttliche und den Heilsplan Gottes. Darin wird Gottes Geist ihr Wissen im extensiven Sinne vollkommen machen, daß es kein Stückwerk mehr ist, sondern das Ganze umfaßt, und im intensiven Sinne, daß es kein unklares Ahnen mehr ist, sondern deutliche Einsicht. Ferner wird Er sie „an Alles erinnern, was ich euch gesagt habe". Dieß sagt nichts Neues, sondern erklärt die Art jener Geisteslehre. Christus bringt die Fülle der göttlichen Offenbarung, Er ist und bleibt die Wahrheit und die volle Wahrheit, daher kann ihnen der Geist nichts Neues mittheilen, sondern Er kann nur an die Offenbarung Christi erinnern. Dieß heißt zweierlei: daß Er ihnen alles treu in's Gedächtniß zurückruft, was Jesus offenbarte und wie Jesus es offenbarte, und daß er dasselbe nicht bloß zu einem äußerlichen geistigen Besitze macht, sondern eigentlich verinnerlicht, daß sie Bedeutung, Zusammenhang und die ganze Tiefe dieser Offenbarung durchschauen. (cf. 2, 22; 12, 16; 16, 13.). Der Geist Gottes ist daher in der Kirche der Geist der Erhaltung und des unermüdlichen Fortschrittes, der ewigen Verjüngung in der Offenbarung.

β) Der Abschiedssegen. Christus sagt ihnen Lebewohl, aber nicht bloß in menschlicher Weise Segen wünschend, sondern seinen Erlösersegen sprechend und ertheilend als sein Eigenthum und Vermächtniß.

v. 27. Es ist eine Anspielung auf die Formel des Scheidegrußes: שָׁלוֹם לָכֶם, womit der Scheidende dem Freunde alles Gute wünschte zum ruhigen, seligen Besitz. Aber im Munde Christi hat εἰρήνη einen unendlich höheren Sinn. Es bedeutet die Gnade der Erlösung, die Vereinigung mit Gott und den Besitz Gottes, womit der Mensch sein Ziel und Ende, also jene Befriedigung erreicht, welche über allen Wunsch und alle Vorstellung hinausgeht (pax Dei, quae exsuperat omnem sensum. Phil. 4, 7.). Damit verbunden ist jene Stille und Harmonie in der Seele, in der alle Kräfte sich liebevoll umfassen, aller Kampf und alle Begierden schweigen. Endlich ist es die Aufhebung aller Schranken und aller Zwietracht der Menschen untereinander, daß Alle als Kinder Eines Gottes und als Brüder Einer Familie sich lieben. Christus wünscht diesen Frieden nicht bloß, sondern hinterläßt ihn den Seinen

zum wirklichen Beſitz, es iſt ſein Teſtament. Aber noch beſtimmter drückt Er dieß aus, indem Er ſpricht: „meinen Frieden gebe ich euch“. Sein nennt Chriſtus dieſen Frieden, inſofern Er ihn ſelbſt beſitzt, und inſofern nur Er ihn den Menſchen geben kann. Der Friede Chriſti, inſofern Er ihn ſelbſt hat, beſteht in dem Bewußtſein ſeiner innigſten Gottvereinigung und in jener himmliſchen Klarheit und Stille, die dadurch über ſein ganzes Sein und Leben ſich ausbreitet. Inſoferne Er ihn den Menſchen mittheilt, beſteht der Friede Chriſti in der Kindſchaft Gottes, wodurch auch ſie zum Gefühle der Gottvereinigung erhoben werden und in dieſem Gefühle ſtill und ſelig ſind. Er gibt ihn, weil Er ihn den Menſchen gewonnen hat und den Seinigen als ſein Eigenthum vermitteln kann. Er erklärt dieß Friedengeben auch noch negativ, aus ſeinem Gegenſatz: „Nicht wie die Welt ihn gibt, gebe ich ihn euch.“. Der Gegenſatz beſteht theils in der Beſchaffenheit des Friedens, theils in der Art und Weiſe des Gebens. Der Friede der Welt iſt nur die falſche Befriedigung in ihren Freuden, ihren Gütern und Ehren; und die Weiſe, wie ſie ihn gibt, iſt nur ohnmächtig, beſchränkt und meiſtens in lügenhafter Geſinnung. Er aber gibt einen Frieden, der den der Welt unendlich überſteigt, und gibt ihn in der Kraft und Liebe des Erlöſers.

γ) Hinweiſung auf das Freudige in ſeinem Scheiden. Dieſes Freudige beſteht darin, daß Er ja nur eine Weile ſcheidet und dann wieder kommt, und noch mehr darin, weil ſein Scheiden ja nur ein Gang zum Vater iſt. Auch ſein Abſchiedswort iſt ja kein trauriges Lebewohl, ſondern nur eine Befeſtigung ihres Glaubens. v. 27—29.

v. 27. 28. Non turbetur — venio ad vos. Der Abſchiedsgruß hatte wieder die Gefühle von Schrecken und Bangigkeit mit neuer Gewalt in den Herzen der Jünger aufgeweckt. Er ſpricht ihnen deßhalb zu: „Euer Herz erſchrecke nicht und bange nicht;“ — jenes drückt mehr die Verwirrung und Erſchütterung über das Ereigniß ſelbſt, dieſes mehr die Verzagtheit darüber aus, daß ſie nun ihren Beiſtand und ihre Stütze verlieren, während ſie rings von feindlichen Mächten umgeben ſind. Der Grund, warum ſie weder erſchrecken noch verzagen dürfen, liegt in dem bereits Geſagten und Gehörten: „Ich gehe hin und komme zu euch“ — mein Abſchied iſt nur eine kurze Trennung und endet in baldiges Wiederſehen. Sein Wiederkommen umfaßt hier

werde Ihn in seinem Namen senden; d. h. als seinen Stellvertreter und durch seine Vermittlung, als die Frucht seiner Erlösung. Dieser wird sie „Alles" lehren, versteht sich: das Uebernatürliche und Göttliche und den Heilsplan Gottes. Darin wird Gottes Geist ihr Wissen im extensiven Sinne vollkommen machen, daß es kein Stückwerk mehr ist, sondern das Ganze umfaßt, und im intensiven Sinne, daß es kein unklares Ahnen mehr ist, sondern deutliche Einsicht. Ferner wird Er sie „an Alles erinnern, was ich euch gesagt habe". Dieß sagt nichts Neues, sondern erklärt die Art jener Geisteslehre. Christus bringt die Fülle der göttlichen Offenbarung, Er ist und bleibt die Wahrheit und die volle Wahrheit, daher kann ihnen der Geist nichts Neues mittheilen, sondern Er kann nur an die Offenbarung Christi erinnern. Dieß heißt zweierlei: daß Er ihnen alles treu in's Gedächtniß zurückruft, was Jesus offenbarte und wie Jesus es offenbarte, und daß er dasselbe nicht bloß zu einem äußerlichen geistigen Besitze macht, sondern eigentlich verinnerlicht, daß sie Bedeutung, Zusammenhang und die ganze Tiefe dieser Offenbarung durchschauen. (cf. 2, 22; 12, 16; 16, 13.). Der Geist Gottes ist daher in der Kirche der Geist der Erhaltung und des unermüdlichen Fortschrittes, der ewigen Verjüngung in der Offenbarung.

β) Der Abschiedssegen. Christus sagt ihnen Lebewohl, aber nicht bloß in menschlicher Weise Segen wünschend, sondern seinen Erlösersegen sprechend und ertheilend als sein Eigenthum und Vermächtniß.

v. 27. Es ist eine Anspielung auf die Formel des Scheidegrußes: שָׁלוֹם לָכֶם, womit der Scheidende dem Freunde alles Gute wünschte zum ruhigen, seligen Besitz. Aber im Munde Christi hat εἰρήνη einen unendlich höheren Sinn. Es bedeutet die Gnade der Erlösung, die Vereinigung mit Gott und den Besitz Gottes, womit der Mensch sein Ziel und Ende, also jene Befriedigung erreicht, welche über allen Wunsch und alle Vorstellung hinausgeht (pax Dei, quae exsuperat omnem sensum. Phil. 4, 7.). Damit verbunden ist jene Stille und Harmonie in der Seele, in der alle Kräfte sich liebevoll umfassen, aller Kampf und alle Begierden schweigen. Endlich ist es die Aufhebung aller Schranken und aller Zwietracht der Menschen untereinander, daß Alle als Kinder Eines Gottes und als Brüder Einer Familie sich lieben. Christus wünscht diesen Frieden nicht bloß, sondern hinterläßt ihn den Seinen

zum wirklichen Beſitz, es iſt ſein Teſtament. Aber noch beſtimmter drückt Er dieß aus, indem Er ſpricht: „meinen Frieden gebe ich euch“. Sein nennt Chriſtus dieſen Frieden, inſofern Er ihn ſelbſt beſitzt, und inſofern nur Er ihn den Menſchen geben kann. Der Friede Chriſti, inſofern Er ihn ſelbſt hat, beſteht in dem Bewußtſein ſeiner innigſten Gottvereinigung und in jener himmliſchen Klarheit und Stille, die dadurch über ſein ganzes Sein und Leben ſich ausbreitet. Inſoferne Er ihn den Menſchen mittheilt, beſteht der Friede Chriſti in der Kindſchaft Gottes, wodurch auch ſie zum Gefühle der Gottvereinigung erhoben werden und in dieſem Gefühle ſtill und ſelig ſind. Er gibt ihn, weil Er ihn den Menſchen gewonnen hat und den Seinigen als ſein Eigenthum vermitteln kann. Er erklärt dieß Friedengeben auch noch negativ, aus ſeinem Gegenſatz: „Nicht wie die Welt ihn gibt, gebe ich ihn euch.“. Der Gegenſatz beſteht theils in der Beſchaffenheit des Friedens, theils in der Art und Weiſe des Gebens. Der Friede der Welt iſt nur die falſche Befriedigung in ihren Freuden, ihren Gütern und Ehren; und die Weiſe, wie ſie ihn gibt, iſt nur ohnmächtig, beſchränkt und meiſtens in lügenhafter Geſinnung. Er aber gibt einen Frieden, der den der Welt unendlich überſteigt, und gibt ihn in der Kraft und Liebe des Erlöſers.

γ) Hinweiſung auf das Freudige in ſeinem Scheiden. Dieſes Freudige beſteht darin, daß Er ja nur eine Weile ſcheidet und dann wieder kommt, und noch mehr darin, weil ſein Scheiden ja nur ein Gang zum Vater iſt. Auch ſein Abſchiedswort iſt ja kein trauriges Lebewohl, ſondern nur eine Befeſtigung ihres Glaubens. v. 27—29.

v. 27. 28. Non turbetur — venio ad vos. Der Abſchiedsgruß hatte wieder die Gefühle von Schrecken und Bangigkeit mit neuer Gewalt in den Herzen der Jünger aufgeweckt. Er ſpricht ihnen deßhalb zu: „Euer Herz erſchrecke nicht und bange nicht;“ — jenes drückt mehr die Verwirrung und Erſchütterung über das Ereigniß ſelbſt, dieſes mehr die Verzagtheit darüber aus, daß ſie nun ihren Beiſtand und ihre Stütze verlieren, während ſie rings von feindlichen Mächten umgeben ſind. Der Grund, warum ſie weder erſchrecken noch verzagen dürfen, liegt in dem bereits Geſagten und Gehörten: „Ich gehe hin und komme zu euch“ — mein Abſchied iſt nur eine kurze Trennung und endet in baldiges Wiederſehen. Sein Wiederkommen umfaßt hier

alle Stadien des Wiederſehens: das Wiederſehen des Auferſtandenen, das Wiederſehen in der geiſtigen Gemeinſchaft durch den heiligen Geiſt, endlich das Wiederſehen, wenn Er kömmt, um ſie in ſeine Herrlichkeit aufzunehmen. Es iſt alſo eine viel innigere und troſtvollere Wiedervereinigung, als ſein bisheriger Beſitz. Er geht noch weiter und möchte geradezu Freude in ihnen hervorrufen: „Wenn ihr mich lieb hättet, ſo würdet ihr euch freuen.“ Das will allerdings nicht ſagen, daß ſie Ihn nicht liebten, aber doch ſo viel, daß ihre Liebe keine rechte Lauterkeit hatte, ſie hatte noch etwas von natürlicher Leidenſchaftlichkeit, welche weit mehr dem blinden Eindruck als der Wahrheit folgt. Die Freude aber ſollte wieder aus dem hervorgehen, was Er ihnen geſagt: „Ich gehe zum Vater.“ Dieß Hingehen zum Vater aber erklärt Jeſus als ein glückliches Ereigniß: „Weil der Vater größer iſt, als ich.“ Allerdings ſagte Chriſtus früher: Ich und der Vater ſind eins, aber doch kann Er eben ſo gut ſagen, der Vater ſei größer, und zwar als Gott und als Gottmenſch. Als Gott, indem ja der Vater das Prinzip des Sohnes iſt und Ihm ſein Weſen mittheilt, Er iſt alſo im Weſen eins, aber im Prinzip (im metaphyſiſchen Sinne) größer. Als Gottmenſch aber hat Er ja ſich ſelbſt erniedrigt, um dem Vater unendlichen Gehorſam zu leiſten; da trägt Er die Knechtsgeſtalt, in der Er freilich auch wieder mit dem Vater gleichen Weſens, aber — wenn man ſo ſagen darf — wegen des Zuſtandes der Erniedrigung nicht gleichen Ranges iſt. Im Zuſtande ſeiner Erniedrigung fiel zunächſt ſeine Menſchheit in's Auge, und von dieſer kann Er mit voller Wahrheit ſagen: der Vater iſt größer, als ich. Alſo iſt ſein Hingang eine Erhöhung, eine Beſeligung, eine Verherrlichung im Vergleiche mit ſeinem Erdenwandel. Chriſtus ſagt allerdings nicht ausdrücklich, ob ſie ſich ſeinetwillen oder ihretwillen freuen ſollen; allein weil dieſe Freude aus der Liebe zu Ihm hervorgehen ſoll, ſo iſt es mehr eine Freude um ſeinetwillen. Ihm ſollen ſie Glück wünſchen, daß nun ein Zuſtand viel größerer Herrlichkeit und Seligkeit für Ihn beginne.

v. 29. Chriſtus liest allerdings in ihren Herzen, daß Er ihnen bis jetzt keine Freude einſprechen konnte; Er wußte dieß bereits, als Er es ſprach. Aber wenn Er dieſe Abſicht nicht erreichte, warum ſprach Er es doch? Um ihren Glauben zu befeſtigen und ſo den Grund zu legen, damit ſie das Freudige in der Zukunft aus ſeinem Abſchied

ſchöpfen können. „Und nun ſagte ich es euch, bevor es geſchieht, damit ihr glaubet, wann es geſchehen ſein wird.“ Allerdings, will Er ſagen, empfindet euer Herz dieß Freudige jetzt noch nicht, allein ihr werdet es einmal empfinden im Glauben. Was das für ein Glaube iſt, den Er beſtärken will, iſt nicht ausdrücklich geſagt; es iſt wohl der Glaube an ſeinen Hingang zum Vater mit ſeinen freudigen Folgen. Daß Er es jetzt ſchon ſagt, kann ihren Glauben in doppelter Beziehung befeſtigen: einmal das Vorherſehen, dann die göttliche Ruhe, mit der Er es ſagt. Wenn es nun geſchieht, wird es ihr Herz nicht mehr mit Trauer erfüllen, ſondern der Glaube wird feſt ſtehen und darin der herrlichſte Troſt.

δ) Endlich ſucht Er ſie auch noch über das Schreckliche, was in ſeinem letzten Geſchicke liegt, zu erheben. Es iſt allerdings dem Scheine nach der größte Sieg des Böſen, aber in Wahrheit der größte Sieg der welterlöſenden Liebe. v. 30. 31.

v. 30. Wie Er eben die vorhergehende Rede charakteriſirt hat, bereitet Er nun auf die kommende vor. „Nicht mehr Vieles werde ich mit euch reden.“ Wohl noch Einiges hat Er ihnen zu eröffnen und will mit der Hindeutung darauf, daß dieß nur mehr wenig und daß es das Letzte ſei, ihre Aufmerkſamkeit und die Theilnahme des Herzens beſonders ſpannen. Die Urſache iſt: „denn es kömmt der Fürſt dieſer Welt.“ Er kömmt, heißt eben: er hat ſich ſchon aufgemacht, er iſt nahe, daher Seine Friſt nur noch klein. Dieß deckt uns den innerſten Kern ſeines letzten Geſchickes auf. Es iſt der letzte Anfall und der ſcheinbare Sieg des Böſen, deſſen Prinzip der Teufel iſt. „Fürſt dieſer Welt“ iſt er dadurch, daß die Welt durch ihren Abfall von Gott in ſeine Gewalt gerathen iſt, und er faktiſch, freilich nicht natürlicher Weiſe, dieſe Herrſchaft uſurpirt (daher ἄρχων, nicht βασιλεύς). Seine Herrſchaft übt er theils durch die Luſt (Sinnenluſt, Weltluſt, Geiſtesluſt), theils durch die Schrecken des Todes (Hebr. 2, 14. 15). Dieß waren die beiden Angeln, in denen das ganze heidniſche Leben ſich bewegte, die zwei Ketten, durch die er auch die Israeliten immer wieder in Gefangenſchaft ſchlug, alſo auch die zwei Wege, auf denen er dem Erlöſer verſuchend nahte. Die Luſt hatte er bei ſeiner erſten Verſuchung losgelaſſen, darnach hatte er von Ihm abgelaſſen, aber nur ἄχρι καιροῦ (Luc. 4, 13); nun kehrt er zurück, aber mit den Schrec-

des Todes — dieß ist ohne Zweifel das Furchtbarste im Leiden Christi. Aber Christus deckt es nicht bloß auf, sondern zeigt auch, wie gerade dieses Entsetzliche durch seinen Tod überwunden und gebrochen werde. Der Fürst der Welt kommt „und er hat an mir nichts." Nur die Beschaffenheit der Menschen gab dem Teufel Macht über sie; sie waren durch die Sünde ihm verwandt und durch die Schuld seinem Unheil bloßgestellt — „der Tod (dessen Herrschaft der Teufel hatte) ist der Lohn der Sünde" (Rom. 7, 23). An Christus hatte er nichts, d. h. nichts zu fordern, Ihm nichts anzuhaben, Er war seiner Gewalt nicht unterthan, weil Er allein von der Sünde des Geschlechtes frei und keiner eigenen Sünde fähig war. Dadurch verliert also der Angriff des Satans allen und jeden Grund. Wie soll man nun aber den Tod Christi erklären? Er ist keine zu bezahlende Schuld, sondern ein Opfer der welterlösenden Liebe. Dieß enthält

v. 30. Der Satz ist mangelhaft, das ἀλλὰ schließt einen Gegensatz ein — „aber es geschieht", oder er mag kommen, mag seine Schrecken über mich loslassen, „damit die Welt erkenne, daß ich den Vater liebe und so thue, wie der Vater mir geboten hat". Der Tod ist also von Seite Christi ein Akt der freiesten Liebe und diese äußert sich in Gehorsam, von Seite des Vaters aber ist es Gebot und heiliger Wille. Damit hört der Tod auf, Tod und überhaupt ein Uebel zu sein, die Hauptwaffe des Teufels ist in ihrer Natur umgewandelt. Denn „der Stachel des Todes ist die Sünde" (I. Cor. 15, 56), d. h. sie ist es, die dem Tode seine Bitterkeit und seine schreckliche Bedeutung gibt. Der Kern des Todes Christi aber ist Gottes Wille, Christi Liebe und Gehorsam, er ist also das wahre Gute geworden. Wie in der Versuchung Christi die Lust aufhörte etwas Gutes zu sein, so hört im Tode Christi der Tod auf etwas Böses zu sein. Das ist Welterlösung und Ueberwindung des Teufels; es wird also das Freudenevangelium der Welt und es ist daher in der That das Schreckliche seines Scheidens gebrochen.

Nun ist die Rede geschlossen, der Herr befiehlt ihnen: „Surgite eamus hinc." Der Aufbruch fand indeß noch nicht wirklich Statt, sondern die folgenden Reden hat Er wahrscheinlich noch im Saale stehend gesprochen. Es erinnert dieß an die uralte Observanz, dem Ostermahle stehend beizuwohnen; sie sollten gerüstet sein zum großen

Uebergang; gerade jetzt rückt der Augenblick des großen Phase (i. e. transitus Domini. Exod. 12, 11) näher und näher. In dieser gerüsteten, hochernsten Stimmung sollten sie die folgenden Reden vernehmen, die besonders ihnen gelten.

2. Die Jüngerrede. Kap. 15. und 16.

Die folgende Rede ist also nach dem Abendmahle gesprochen, da Christus im Kreise seiner Jünger dastand. Schon die Versetzung in diese neue Situation macht uns einen neuen Gedankengang wahrscheinlich. Dasselbe zeigt uns die nähere Betrachtung des Inhaltes. War die Hauptidee der vorigen Rede Christus, seine Bedeutung, sein Werk, so sind der Hauptgegenstand dieser Rede die Jünger. Und zwar legt ihnen Christus a) zuerst die Hauptbedingung der wahren Jüngerschaft oder die Hauptpflicht der Jünger dar (15, 1—17); b) Er sagt ihnen ihre Stellung zur Welt und ihr daraus hervorgehendes Geschick voraus (15, 18. — 16, 4); c) endlich eröffnet Er ihnen den Trost, den sie als seine Jünger zu erwarten haben (16, 5—33). Schluß dieser Rede (16, 29—33). Die Rede gilt zunächst den versammelten Eilfen, die in ihrem Verhältnisse zu Christus die lernende und im Verhältnisse zu den Gläubigen die lehrende Kirche darstellen; sie gilt somit der Kirche überhaupt und gibt ein über alle Zeiten und Räume sich erstreckendes Bild des kirchlichen Lebens, insoweit es den Charakter der Einheit und Katholizität an sich trägt. Der Grundton ist auch in diesem Stücke wieder die Erhebung über den Abschiedsschmerz; hat Er aber den Balsam des Trostes im vorhergehenden aus seiner Person, Kraft und Bedeutung, die keine Trennung hemmt und aufhebt, über sie herabträufeln lassen, so ist es hier ihre eigene Stellung, ihre Aufgabe und Aussichten, womit Er ihren Schmerz lindert.

a) Die Jüngerpflicht. 15, 1—17.

Sie ist im Grunde nur die eine, in innigster Vereinigung mit Ihm zu bleiben, in dieser Vereinigung zu wirken und in diesem Wirken ihre eigene höchste Bestimmung für sich selbst, für Gott und die Welt zu realisiren. Der Gedankengang ist folgender. α. Er schildert ihnen in einem Bilde das Jüngerleben, d. h. das christliche Leben, als ein

Leben der innigſten Vereinigung mit Ihm (v. 1. 2.). β. Er macht vom Bilde die Anwendung auf ſie mit der Ermahnung in dieſer Vereinigung zu bleiben, als der einzigen Bedingung ihre hohe Beſtimmung zu erreichen (3—8). γ. Er erklärt, wie dieſe Vereinigung in thätiger, ſelbſtverläugnender Liebe ſich zeigen müſſe, und zeigt, wie gerade hierin ihre Beſtimmung den Gipfel erreiche (9—17).

α. Das Gleichniß vom Weinſtock, als Bild des chriſtlichen Lebens. Der Grundgedanke des Bildes iſt ſchon ausgeſprochen, da Chriſtus ſich das Leben nannte, nur iſt hier das übernatürliche Leben in ſeiner Entfaltung in den Jüngern geſchildert. Um die Wahl des Bildes zu erklären, braucht man den Anblick des Weinſtocks zu Hilfe zu nehmen, als hätte Chriſtus dieß etwa auf dem Wege nach Gethſemane im Anblicke eines Weinberges geſprochen, oder als hätte eine Rebe in den Saal gerankt und dergl. Er wählte das allgemein verſtändliche Bild, eben weil es am beſten zum Ausdruck ſeiner Idee diente.

v. 1. Das Naturleben iſt ein Gleichniß des Geiſtigen und Göttlichen und dem ſinnlichen Menſchen iſt dieſes nur im Gleichniſſe offenbar. Daher wählt Chriſtus ein Bild des Naturlebens, um jenen geheimnißvollen Zuſammenhang und jenes myſtiſche Zuſammenwirken von Göttlichem und Menſchlichem, worin das Gnadenleben beſteht, anſchaulich zu machen. „Ich bin der wahre Weinſtock.“ Er bezeichnet ſich hiemit ſelbſt als ein in der Erde wurzelndes lebendiges Gewächs voll Saft und Kraft, welches die edelſte Frucht erzeugt. Der Weinſtock galt von jeher als die edelſte Pflanze; ſeine Frucht iſt das edelſte, mildeſte und geiſtig-kräftigſte Produkt der Natur. Daher wurde er auch von jeher angewendet, um Gottes Pflanzung in der ſittlichen Welt zu verſinnbilden; das Reich Gottes wurde einem Weinberg verglichen (Isai. 5. Matth. 21.); Israel einer Rebe, die Gott aus Aegypten in's gelobte Land verpflanzte und pflegte, die aber ausartete und ſchlechte Früchte brachte (Ps. 79. Jerem. 2. Hos.). In doppeltem Sinne nennt ſich nun Chriſtus den wahren Weinſtock, nämlich im Gegenſatze zum natürlichen: den „edlen, ächten“ Weinſtock aus dem nicht bloß natürliche, ſondern die vollkommenſten übernatürlichen Früchte erzeugt werden; und im Gegenſatze zu dem vorbildlichen, aber ausgearteten: den vollkommenen Weinſtock, mit welchem die Thätigkeit der göttlichen Offen-

darung abschließt und von dem keine Ausartung zu befürchten ist. — In demselben Bilde fortfahrend nennt Er den Vater den „γεωργός, Bearbeiter, Pflanzer, Gärtner", dem also Boden und Rebe gehört, der sie pflanzt, hütet und pflegt und endlich die Früchte hinnimmt. Er wird dadurch als der Urheber, der Pfleger und Vollender der Offenbarung bezeichnet.

v. 2. Hier wird das Bild noch weiter ausgeführt und insbesondere die nunmehrige Thätigkeit des himmlischen Pflanzers beschrieben. „Jeden Zweig an mir, der nicht Früchte trägt, nimmt Er weg." Die Zweige sind die Gläubigen oder die Jünger, die also gar nichts für sich selbst sind oder kein selbstständiges Dasein haben, sondern ganz und gar durch den Rebstock bedingt. Nur in Verbindung mit ihm und in Abhängigkeit von ihm haben sie ihr Leben wie der Weinstock, und durch seine Kraft. Die Verbindung ist aber keine bloß zufällige oder äußerliche, sondern eine nothwendige, organisch-lebendige. Doch gibt es zweierlei Zweige an dem Rebstocke Christus, solche die keine Früchte bringen und fruchtbare; solche die allerdings Glieder der wahren Kirche sind, aber nicht selbst wahre Glieder, und solche die wahre Glieder der wahren Kirche sind, d. h. die ihre Kraft und ihr Leben aus Christus ziehen und in demselben übernatürliche Früchte des Glaubens und der Liebe bringen. Darnach richtet sich die Thätigkeit des Vaters und wird gleichfalls eine zweifache: eine erziehende und richtende; die unfruchtbaren Zweige schneidet Er ab, den fruchtbaren erhöht Er die Fruchtbarkeit durch Reinigung und Beschneidung. Auf die Rebe selbst erstreckt sich seine Thätigkeit nicht mehr, wie im A. B.; sie ist gepflanzt und steht in vollendeter Kraft und Schönheit. Sofort kann seine Thätigkeit sich nunmehr auf die Jünger beziehen; solche, die mit der Kraft Jesu Christi gar nicht oder nur in falscher weltlicher Ueppigkeit ohne wahre Lebenskraft wuchern, duldet Er nicht mehr am Stock oder in der Lebensverbindung mit dem Gottmenschen, sondern schneidet sie über kurz oder lang ab und übergibt sie dem ewigen Tode, dem Weinstock zu Ehren, ihnen zur Strafe. Das ist sein Gericht. Hingegen überläßt Er auch die ächten Zweige nicht bloß dem ersten guten Trieb, sondern reinigt und beschneidet sie. Sie sind ungeachtet ihrer Verbindung mit dem wahren Lebensstamm und ungeachtet ihrer bereits vorhandenen übernatürlichen Fruchtbarkeit doch noch unvoll-

kommen, die natürlichen bösen Neigungen treiben falsches leeres Wachsthum, das die Kraft vergeudet und die Fruchtbarkeit hindert. Da muß also der kundige Gärtner das Wahre vom Falschen unterscheiden, und muß das Schlechte wegschaffen durch heilsame, wenn auch schmerzliche Beschneidung. Dieß geschieht dadurch, daß Er durch innere und äußere Trübsale den falschen Trieben ihre Kraft benimmt und sie endlich gar ertödtet. Das ist nicht zum Verderben der Zweige, sondern der letzte Zweck ist ihre Veredlung und die Concentrirung aller Kraft zu dem einzig Wahren und Tüchtigen: Dieß ist die erziehende Thätigkeit des Vaters.

β. Anwendung des Bildes auf die Jünger; Ermahnung und Lehre daraus. Er sagt ihnen, daß sie allerdings das glückliche Verhältniß und den wahren Beruf von lebendigen Zweigen haben; allein sie müßten denselben nun bewahren und fortwährend bethätigen, nur dadurch würden sie ihre rechte Beseligung finden und ihre hohe Aufgabe lösen. v. 3—8.

v. 3. Er sprach soeben von der Vereinigung durch Beschneidung. Nun setzt Er tröstend bei: „Ihr seid schon rein.“ Im Griechischen ist es nicht bloß ein Sinn- sondern auch ein Wortspiel, indem καθαροί auf καθαίρω zurückweist. Es ist also zunächst bildlich gemeint: ihr seid bereits solche gereinigte, beschnittene Zweige — vielleicht mit Anspielung auf die jüdische Beschneidung. Der Sinn des Bildes ist aber: ihr habt bereits, anstatt des bloß natürlichen, übernatürliches Leben in euch. Nun erklärt Er auch, wodurch sie dieses haben: „wegen der Rede, die ich zu euch gesprochen habe.“ Hierunter versteht Er seine Lehre und Offenbarung. Nicht die äußere und fleischliche Beschneidung hat diesen Zustand herbeigeführt, sondern die übernatürliche Wahrheit, die in ihre Herzen gedrungen ist und ihrem geistigen Leben eine neue, übernatürliche Richtung gab. „Denn Gottes Wort ist lebendig und kraftvoll, schärfer denn jedes zweischneidige Schwert, welches hindurchdringt bis zur Scheidung von Seele und Geist,“ d. h. des Natürlichen und Uebernatürlichen. Hebr. 4, 12.

v. 4. Gereinigt sind sie und das übernatürliche Leben haben sie in sich; allein dieß genügt nicht, sondern sie müssen es fortwährend bewahren und bewähren durch bleibende innigste Vereinigung mit Christus. „Bleibet in mir und ich in euch.“ Hiemit spricht Christus

aus, daß ihr bisheriger Zustand auch nicht bloß darin besteht, daß sie seine Lehre angenommen haben und von ihr veredelt wurden, sondern in einer geistigen Lebensverbindung mit Ihm. So ist auch ihr Bestand und ihr Fortschritt in der Zukunft nicht bloß davon abhängig, daß sie diese Lehre bewahren und sich fortwährend daran ausbilden, sondern daß sie jene Einheit mit Ihm bewahren. Diese Einheit beschreibt Er nicht als eine bloß äußerliche, wie sie etwa zwischen Lehrer und Schüler besteht, sondern als eine wahrhaft innerliche, eine Lebenseinheit, wodurch sie in Ihm sind und Er in ihnen ist. Es ist jene mystische oder sakramentale Verbindung, wodurch seine Kraft und sein Leben zu dem ihrigen wird und das ihrige in dem seinen sich fortwährend heiliget und verklärt. Das Versetzen in diese Einheit ist nicht Sache des Menschen, sondern reine Gnade, die sie bereits vollzogen hat, aber das Bleiben darin ist zum Theil Sache des Menschen. Daher auch die Ermahnung. Hierin liegt ein wesentlicher Unterschied der Christusjüngerschaft von jeder menschlichen. Zugleich liegt in dieser Geistigkeit ihre unsterbliche Dauer — daher μείνατε mitten im Abschied! — Er gibt seiner Ermahnung Nachdruck, indem Er zeigt, wie diese Einheit eine oder vielmehr die Lebensfrage des Christenthums sei. Er greift wieder zu dem gebrachten Gleichniß zurück und zieht eine Folge daraus: „Wie der Zweig nicht von selbst Frucht bringen kann, wenn er nicht in der Rebe bleibt, so auch ihr nicht, wenn ihr nicht in mir bleibet.“ Für den Zweig reicht die bloße Veredlung, die bloß einmalige Lebensfähigkeit nicht hin zur Fruchtbarkeit, sondern ununterbrochen muß er am Mutterstamme bleiben, jeden Augenblick aus ihm Saft und Kraft erhalten. So reicht auch für den Jünger weder die einmalige und vorübergehende Berührung mit Christus, allenfalls der äußerliche Anstoß, noch auch die einmalige Einpflanzung in Ihn nicht hin, seine übernatürliche Lebenskraft zu bewahren, dazu braucht er die ununterbrochene Verbindung.

v. 5. 6. Weitere Ausführung dieser Nothwendigkeit, indem die seligen Folgen des Verbundenseins und die unseligen der Trennung beschrieben werden. Wo diese Verbindung bleibt, da ist herrliches Leben, wo sie aufhört, Fluch und Tod. — Voran wird das volle Bild wiederholt, welches der bisherigen Rede wohl zum Grunde lag, aber nicht deutlich ausgesprochen: „Ich bin der Weinstock, ihr seid die

Rebzweige." Nun beſchreibt Er die Folgen der Vereinigung: „Wer in mir bleibt und ich in ihm, der bringt viele Frucht." Die Güte und Kraft des Zweiges beweist nicht ſein Prangen mit üppigem Wachsthum, ſondern einzig die Frucht, ſie iſt die Ehre und der Lohn des edlen Zweiges. Die Fruchtbarkeit in der Vereinigung mit Chriſtus iſt nun nicht bloß eine große Wahrſcheinlichkeit, ſondern man kann ſagen die natürliche und bei aller Freithätigkeit nothwendige, d. i. unausbleibliche Folge. Wer mit Chriſto vereinigt iſt, in dem thut ſich ein reiches Geiſtesleben von Erkenntniß und Tugend auf. — Man könnte aber glauben, daß die Vereinigung mit Chriſto bloß zu dieſem reichen Geiſtesleben, zu der vielen Frucht, zu einem Heroismus der Tugend erfordert werde, alſo nur bedingt nothwendig ſei, aber einige Fruchtbarkeit doch ohne ſie erzielt werden könne. Dieſen Gedanken ſchließt Chriſtus aus durch die Worte: „denn ohne Mich könnt ihr nichts thun." Dieß iſt allerdings ſtreng wörtlich zu nehmen, und es iſt damit die totale Unfähigkeit der menſchlichen Natur ohne Chriſtus — für das Größte wie für das Geringſte — ausgeſprochen; aber doch iſt es auf das Gebiet des übernatürlichen Lebens zu beſchränken, denn ein bloß natürliches Wiſſen und Vermögen iſt allerdings ohne Chriſtus möglich — allein dieß iſt ja im Vergleich mit dem Uebernatürlichen wie Nichts. — Nun beſchreibt Er die Folgen der Lostrennung von Ihm. „Wenn Jemand nicht in mir bleibt, wird er hinausgeworfen, wie ein Zweig, und verdorrt, und man ſammelt ſie und wirft ſie in's Feuer, und ſie brennen." Wie der Zweig, der am Weinſtocke bleibt, das Edelſte und Lebensvollſte iſt, ſo iſt der Zweig, der losgeriſſen iſt, das Verachtetſte und Unnützeſte, daher wird er auch verächtlich weggeworfen. Alsdann iſt ſeine Lebensfülle bald zu Ende, er welkt und taugt einzig noch zum Verbrennen. So iſt's auch mit dem, der einmal im Lebensverbande mit Chriſto geſtanden, denſelben aber durch Unglauben und Sünde zerreißt. Seine Fruchtbarkeit im übernatürlichen Leben ſtockt, er wird welk und dürr, und häufig verdarren damit auch die natürlichen guten Anlagen. Für ſolche Zweige bleibt nichts übrig, als daß man ſie ſammle und in's Feuer werfe. Das subjectum zu συνάγουσι iſt „man"; vielleicht denkt Chriſtus an die Engel des Gerichtes, denen die Ausſcheidung und Vollziehung des Gerichtes anvertraut wird (Matth. 13, 39). Das Feuer iſt die gewöhnliche Bezeichnung

des Verdammungsfeuers, in demſelben werden die Verworfenen brennen, ohne zu verbrennen (das heißt. καίεσθαι). Alſo endet die Losreißung von Chriſtus mit ewigem Tod, endloſer Verdammniß und Unſeligkeit.

v. 7. Chriſtus fährt wieder fort die Folgen der Vereinigung mit Ihm zu ſchildern. Die übernatürliche Fruchtbarkeit hat Er bereits v. 5. geſchildert, hier geht Er nun noch um einen Schritt weiter und ſchildert die letzten ſchönen Folgen. Eine davon iſt die Seligkeit des Jüngers. „Wenn ihr in mir bleibet und meine Worte in euch bleiben, ſo werdet ihr bitten, um was ihr immer wollet, und es wird euch werden.“ Chriſtus nennt hier eine doppelte Verbindung mit Ihm: das Bleiben in Ihm und das Bleiben ſeiner Worte im Jünger; d. h. die myſtiſche und ſakramentale Verbindung mit ſeiner Perſon und das Feſthalten an ſeiner Offenbarung. Beides iſt nicht dasſelbe, das eine iſt das fortwährende in Chriſto in beſtändiger Gegenwart, das andere iſt nur das fürdauernde Nachwirken des hiſtoriſch Gegebenen, des ſchon Vorübergegangenen. Beides iſt gleich nothwendig: die Offenbarung Chriſti annehmen und ſie bewahren, aber dabei in jedem Augenblicke mit Chriſto als Lebensquell in Verbindung ſtehen. Eben das iſt die Sünde des Rationalismus, daß er nur von einem hiſtoriſchen Bande mit Chriſtus wiſſen mag. — Die Seligkeit, welche als Frucht dieſer Verbindung geſchildert wird, iſt die wahre Gottſeligkeit, welche darin beſteht, daß der Menſch in kindlichem Vertrauen mit all ſeinen Wünſchen und Bedürfniſſen ſich an Gott wendet und in allem erhört wird. Dieß iſt etwa nicht bloß bei jenen Bitten der Fall, die ſich auf das apoſtoliſche Wirken und auf das Gelingen der apoſtoliſchen Arbeiten beziehen, wie es nicht ſelten von Neuern beſchränkt wird, ſondern es bezieht ſich in der That auf alle Bitten, dennoch aber ſind unheilige und unheilſame Bitten natürlich ausgeſchloſſen, weil ſolche derjenige nicht einmal ſtellt, der mit Chriſto vereinigt iſt und in dem der Geiſt Chriſti lebt. Die Einheit mit Chriſto iſt alſo eine wahre Allmacht im Gebiete der Gnade.

v. 8. Die andere glückliche Folge der Einheit mit Chriſto iſt die Verherrlichung des Vaters. „Darin iſt mein Vater verherrlicht, daß ihr viele Frucht bringet und meine Jünger werdet.“ Die Früchte übernatürlicher Weisheit und Tugend, welche der Jünger Chriſti bringt und zwar in reicher Fülle, legen ja vor aller Welt das Zeugniß ab, wie

reich dieſe Lebensfülle ſein muß, die aus dem Vater ſtrömt und durch den Sohn in allen Gläubigen ſo herrliche Erzeugniſſe hervorruft. Wie das Erlöſungswerk die herrlichſte Selbſtoffenbarung der göttlichen Weisheit und Liebe iſt ſo iſt auch das Leben der Kirche das fortdauernde Loblied des himmliſchen Vaters. Dem Früchtebringen ſetzt Er noch bei: und daß ihr meine Jünger werdet; das ſind ſie allerdings ſchon, aber noch in unvollkommenem Grade, ganz und wahrhaft werden ſie's erſt ſein, wenn das übernatürliche Leben Chriſti in ihnen wirkt und ſie alſo wirklich ſeine Abbilder geworden ſind. — Die Satzverbindung: ἐν τούτῳ — ἵνα … iſt übrigens ſo zu faſſen, daß einer in zwei aufgelöst iſt: ἐν τῷ φέρειν ὑμᾶς λ.

γ. Erklärung und Ausführung, worin dieß Bleiben in Chriſto beſtehe. Es beſteht im Bewahren der Liebe zu Gott und den Menſchen durch die Uebung, und zwar in der thätigen, gehorſamen, ſich ſelbſt hinopfernden Liebe, welche an der ſeinigen zum Vater und zu den Menſchen ihr Vorbild hat. In dieſer Liebe iſt dann die wahre Höhe der Jüngerwürde, die wahre Freiheit und Selbſtſtändigkeit, und damit aller Erziehung, ja des chriſtlichen Lebens ſelbſt gewonnen. v. 9—17.

v. 9. Die Vereinigung mit Chriſtus beſteht im Bewahren ſeiner Liebe — dieſe Liebe ſchildert Er nun: „Wie der Vater mich geliebt hat, ſo habe auch ich euch geliebt.“ Das Prinzip aller Liebe iſt der Vater, und das höchſte Urbild aller Liebe iſt die Liebe des himmliſchen Vaters zu ſeinem Eingebornen, jene Liebe, in welcher Er dieſem ſein ganzes Weſen mittheilet, einzig in Ihm ſich abſpiegeln, offenbaren und verherrlichen will — wohl die Liebe aller Liebe! Das Nachbild dieſes Urbildes iſt die Liebe Chriſti zu den Menſchen — „alſo habe ich euch geliebt.“ Denn Er hat ja ſich ſelbſt ganz hingegeben (exinanivit) und hat nichts für ſich ſondern alles für die Menſchen geſucht. Nun die Ermahnung: „Bleibet in meiner Liebe.“ Dieß iſt nicht die Liebe zu Chriſtus, ſondern die Liebe Chriſti zu uns; dieſe Liebe oder Gnade ſollen wir bewahren. Erwerben konnten wir uns dieſe Liebe nicht, ſie iſt jedem Beſtreben von unſerer Seite zuvorgekommen (Deus prior dilexit nos), wohl aber bewahren, wie verlieren, können wir ſie. Sie iſt das Lebenselement des Chriſten, wie die Offenbarung ſein Lichtelement iſt. Chriſtus ermahnt nun die Jünger, in dieſem Liebe- und

Lebensſtrom zu verharren, oder mit andern Worten, das einmal gewonnene unſchätzbare und unausſprechliche Gnadenleben zu bewahren.

v. 10. Hier iſt erklärt, wie dieß geſchehen müſſe; ſo wenig der Glaube an die Offenbarung ein bloß paſſives Hinnehmen der übernatürlichen Wahrheiten iſt, ſo wenig iſt das Bewahren der Gnade und Liebe Chriſti ein bloß paſſives Hinnehmen der Liebe Chriſti, ſondern thätige Gegenliebe, oder ein Erfüllen ſeiner Gebote: „Wenn ihr meine Worte haltet, werdet ihr in meiner Liebe bleiben.“ „Ἀγάπη μου“ will man hier, im Gegenſatze zu „ἀγάπη τ ἐμή“ (v. 9.), als „Liebe zu mir“ auffaſſen, aber ſprachlich iſt dieß nicht nothwendig, und der Zuſammenhang ſpricht eher dafür, auch hier wieder die Liebe Chriſti zu uns zu verſtehen. In dieſer Liebe oder Gnade Chriſti können wir uns nicht durch träges Nichtsthun, ſondern nur durch gläubigen Gehorſam oder durch das Halten ſeiner Gebote erhalten. — Wie Er früher als ideales Vorbild ſeiner Menſchenliebe die Liebe des Vaters zu Ihm darſtellte, ſo ſtellt Er nun umgekehrt als ideales Vorbild der Gottesliebe ſeine Liebe zum Vater dar: „ſo wie auch ich meines Vaters Gebote gehalten habe und in ſeiner Liebe bleibe.“ Allerdings ſteht Er als Gott immer und unveränderlich in der Liebe des Vaters, aber als Menſch hat Er ſich ja in der Liebe des Vaters durch unendlichen Gehorſam erhalten. Er ſieht hier im Geiſte bereits ſein ganzes irdiſches Tagewerk vollbracht, kein Gebot ſeines Vaters, das unerfüllt geblieben wäre. Dafür hat Er auch den Preis ſeines Gehorſams, daß Er in der Liebe des Vaters bleibt, welche alle Seligkeit und Herrlichkeit für Ihn in ihrem Schooße trägt, ſchon gewonnen. Beides iſt unſer Vorbild, ſein Gehorſam, wie der Gewinn.

v. 11. Indem Chriſtus dem Gehorſam das Bleiben in ſeiner Liebe verheißt, hat Er implicite auch das höchſte Gut, die höchſte Seligkeit in Ausſicht geſtellt. Allein Er will dieß noch klarer thun, Er will keinen Zweifel darüber laſſen, daß gerade in dieſem durch Gehorſam mit Ihm Vereinigtbleiben die wahre Seligkeit beſtehe. „Dieß ſagt' ich zu euch, daß meine Freude in euch bleibe und eure Freude vollkommen werde.“ *Ταῦτα* bezieht ſich zunächſt auf die unmittelbar vorher (v. 10.) ausgeſprochene Ermahnung ſeine Gebote zu halten, aber zugleich auf den ganzen Inhalt der bisherigen Rede von der Nothwendigkeit der Vereinigung mit Ihm in Liebe und Gehorſam und

Er erklärt ſich über ſeine Abſicht mit dieſer Lehre. Indem Er ihnen nämlich Abhängigkeit und Gehorſam zur heiligſten Pflicht macht, hat es den Anſchein, als ob es nicht auf Erlöſung vom Druck des Geſetzes, nicht auf Freiheit und Beſeligung, ſondern auf eine neue Laſt und neue Schranken abgeſehen ſei. Das iſt aber ſeine Abſicht nicht, ſondern Er hat dieſe Ermahnungen nur gegeben, „damit meine Freude in euch bleibe.“ Seine Freude iſt (wie oben εἰρήνη ἡ ἐμή) die Freude, die Er ſelbſt hat und die Er ihnen mittheilen kann. Die Freude, die Er ſelbſt hat, beſteht in nichts Anderem, als in ſeinem Bleiben in der Liebe des Vaters und in dem Gefühle der Freiheit, Seligkeit und göttlichen Ruhe, die Er aus dieſer Vereinigung mit der ewigen Liebe ſchöpfet. Dieſe ſeine Ruhe und Seligkeit in Gott will Er nun auch ihnen mittheilen und zwar zu ihrem bleibenden Gute. — Er ſpricht aber noch mehr aus: „und daß eure Freude vollkommen werde.“ Er will damit ſagen, daß ſeine Freude oder Gottſeligkeit nicht wie etwas Fremdes und Unvollkommenes in ihrem Beſitze bleiben ſoll, neben dem noch manche ungeſtillte Sehnſucht fortbeſtehen, noch manche Leere ausgefüllt werden müſſe, ſondern daß dieſe Freude ihre eigene, dieſer Geiſt ihr eigener werden ſoll, und daß hierin all ihr Glück, alle ihre Wünſche ihre Vollendung erreichen. Alſo nicht eine ſchwere Laſt iſt die Liebe und der Gehorſam des Jüngers Chriſti, ſondern der Weg zur höchſten Seligkeit. — Zur Vollkommenheit der Freude gehört vorzüglich auch die Sicherheit, das errungene Glück nicht mehr zu verlieren, und natürlich iſt dieſe hier mitverheißen. — Hiemit iſt der erſte Gedankenkreis der Erklärung, was es heiße, mit Chriſto vereinigt zu bleiben, geſchloſſen; es heißt: ſeine Liebe bewahren — dieß geſchieht durch Haltung der Gebote — und das Ziel und Ende iſt volle Seligkeit. — Nun wird in den folgg. V. 12—14. die Erklärung noch weiter geführt, nämlich was es heiße, ſeine Gebote halten, und wird gezeigt, wie gerade dadurch die wahre Würde und Freiheit der Jünger erreicht werde.

v. 12. Er hat bereits erklärt, durch Halten ſeiner Gebote könne man in ſeiner Liebe bleiben. Welches ſind nun dieſe Gebote? Es iſt nur das Eine Gebot, das Er ihnen ſchon früher gegeben: „Daß ihr einander lieb habet, wie ich euch geliebt habe.“ Die Liebe Chriſti und das Glück dieſer Liebe bewahrt man alſo nur durch Menſchenliebe.

Dieſe muß aber eine chriſtliche ſein, d. h. wie Chriſtus uns geliebt. Das heißt ſo viel: die Liebe Chriſti zu uns muß unſer Vorbild ſein, daß wir einander in demſelben allumfaſſenden Umfange, mit derſelben rückhaltloſen Selbſtverläugnung und mit denſelben reinſten Abſichten lieben, wie Chriſtus uns geliebet hat. Dann heißt es auch, daß Chriſti Liebe der Verpflichtungsgrund ſein müſſe, warum wir einander lieben. Hier iſt uns alſo ein Ideal aufgeſtellt, das, wenn es auch nur Ein Gebot umfaßt, doch eine wahre Unendlichkeit von Verpflichtungen in ſich ſchließt; aber es iſt doch kein Ideal ohne Wirklichkeit, da es ja von Chriſtus ſchon in ſeinem ganzen Umfange erfüllt iſt.

v. 13. Chriſtus verweilt noch einen Augenblick bei dieſer ſeiner Liebe, und ſchildert ſie als die größte und vollendetſte. „Größere Liebe hat Niemand, als daß Jemand ſein Leben für ſeine Freunde hingebe.“ Es iſt ein enthymema, d. h. ein Oberſatz, in dem die andern Glieder des Schluſſes ſtecken. Vollſtändig hieß es: Das iſt die größte Liebe, ſo Jemand ſein Leben gibt; atqui ich gebe es; ergo iſt die Liebe, mit der ich euch geliebt, die größte. Er will alſo ſagen, daß Er, wenn Er eine Menſchenliebe wie die ſeinige verlange, allerdings ſchwere Opfer, ja Alles verlange, aber doch nichts Unerhörtes und Unerreichtes, indem Er ja mit dem größten Opfer vorangeht.

v. 14. Hier weiſt Er neuerdings auf den Gewinn hin, der durch Erfüllung ſeiner Gebote erzielt wird. Früher verhieß Er ſeine Freude, nun verheißt Er eine erhabene Würde: „Ihr werdet meine Freunde ſein“, d. h. der Gehorſam für Chriſti Gebot läßt den Menſchen nicht ſeine Abhängigkeit und Unterthänigkeit fühlen, iſt keine Knechtſchaft, ſondern hebt den Menſchen weit über ſeine natürliche Würde hinauf, ſtellt ihn gewiſſermaßen dem Sohne Gottes an die Seite, daß er Seinesgleichen und ſein Vertrauter wird. — Eben weil dieß nicht die natürliche Würde des Menſchen iſt, ſo kann er ſie nur durch geiſtige Aehnlichkeit, durch Gehorſam für ſein Gebot erlangen. Es iſt wieder das Gebot der Liebe gemeint, ungeachtet „ὅσα ἐντέλλομαι“ ſteht; denn dieß iſt ja ſo vielfach und vielſeitig in ſeiner Anwendung! Alſo iſt die Erklärung vollendet, wie die Erfüllung der Jüngerpflicht, nämlich die thätige Liebe in Vereinigung mit Chriſtus, zur höchſten Seligkeit und zur höchſten Würde des Chriſten den Weg bahnt. Was Jeſus ſoeben als zukünftig dargeſtellt, nämlich daß ſie ſeine Freunde

ſein werden, das ſpricht Er zum Schluſſe bereits als gegenwärtig aus, indem Er ſeine Jünger feierlich als Freunde begrüßt, und erklärt, worin dieſer Vorzug beſtehe, was man ſich aber nicht darunter zu denken habe. v. 15. 16.

v. 15. Er markirt dieſen Augenblick und ſeine Bedeutung, indem Er ihn von der vorhergehenden Zeit unterſcheidet. „Nicht mehr nenne ich euch Knechte.“ Knechte Gottes hießen die Heiligen des A. B., ja es war ein Ehrentitel, der gewiſſermaßen nur bewährten Heiligen gegeben wurde (z. B. dem Moſes und dem Joſuah) erſt in den letzten Augenblicken. Von den Jüngern Chriſti leſen wir allerdings nicht ausdrücklich, daß Er je ſie Knechte geheißen, aber ſie waren auf dem Gebiete der Offenbarung doch faktiſch in dieſem Verhältniſſe, indem ſie Chriſtum ihren Herrn und Meiſter nannten und mit Recht, und indem in manchen Stücken eine ſo große Kluft zwiſchen Ihm und ihnen war. Warum Er ſie nicht mehr Knechte heiße, das begründet Er aus der niedrigen, nicht traulichen Stellung eines Knechtes: „denn der Knecht weiß nicht, was ſein Herr thut.“ Der Knecht hat nur unſelbſtſtändigen Gehorſam zu leiſten, ihm ſteht es nicht zu, zu fragen, warum dieß oder jenes geboten oder verboten ſei, er braucht Sinn und Abſicht ſeines Herrn nicht zu kennen. Dieß will das „τί ποιεῖ“ ſagen, es iſt nicht ſo faſt die äußere Handlung, als vielmehr der Kern, die Abſicht. — So war großentheils der Gehorſam des A. B., er war blind, über Sinn und Bedeutung der meiſten Gebote war der Knecht Gottes vollkommen im Dunkel. — Dagegen gibt Er ihnen nun den Titel ihrer neuen Würde: „Euch aber nannte ich Freunde.“ Der neue Titel bezeichnet ein neues Lebensverhältniß, die Zeit des blinden unſelbſtſtändigen Gehorſams iſt vorüber und die Zeit der Selbſtſtändigkeit, der freien Gegenſeitigkeit eingetreten. Εἴρηκα iſt praeterit., weil Chriſtus, obwohl Er ihnen bisher nicht ausdrücklich dieſen Adelstitel gab, doch durch Traulichkeit und bevorzugte Behandlung dieſe Auszeichnung längſt in petto hatte und verrieth. — Worin denn nun dieſe Freundesauszeichnung, die ihnen zu Theil wurde, beſteht, erklärt Er mit den Worten: „weil ich alles, was ich vom Vater gehört, euch geoffenbart habe.“ Ihnen war es gegeben, die Geheimniſſe des Reiches Gottes zu wiſſen, d. h. den göttlichen Heilsplan in ſeinen Tiefen zu durchſchauen, was den Andern nur verhüllt oder gar nicht mitgetheilt wurde (Matth. 13, 11).

Und nicht bloß Einiges davon, sondern alles, die ganze Offenbarung hat Christus in ihre Herzen niedergelegt, dadurch sind sie zu Vertrauten Gottes erhoben, ihr Thun und Lassen ist von nun an nicht mehr ein blinder Dienst, sondern erleuchtete freie Ueberzeugung, hiemit ist die Offenbarung geschlossen, die übernatürliche Höhe der Menschheit erreicht, denn mehr und Höheres gibt es nicht. Indem Er sagt: Er habe ihnen alles kundgethan, so ist dieß nur im Allgemeinen zu verstehen; die Hauptsache hat Er ihnen völlig mitgetheilt, die Keime zu allen einzelnen Erkenntnissen in sie gelegt; das schließt aber nicht aus, daß Er ihnen auch jetzt noch Manches verschweigen muß (16, 12) und erst der Geist Gottes sie völlig in die Offenbarung einweihen wird, indem Er die gelegten Keime pflegt und entwickelt.

v. 16. Indem Er durch seine Freundschaft die Jünger gewissermaßen an seine Seite erhoben, könnte es scheinen, daß dieß der Abhängigkeit von Ihm widerspreche, sie aufhebe und den Menschen vergöttere. Diesen Gedanken weißt Jesus zum Schlusse energisch zurück, indem Er Würde und Wachsthum und Frucht, die der Jünger gewinnt, nur als Erzeugniß seiner Gnade darstellt. Sie beruht also erstens auf der Gnadenwahl: „Nicht ihr habt mich ausgewählt, sondern ich habe euch ausgewählt.“ Er erinnert sie an die Art und Weise, wie sie seine Jünger wurden. Das geschah nicht indem sie Ihm von freien Stücken nachfolgten und Ihn zu ihrem Herrn und Meister erkoren, sondern Er war es, der sie aus Tausenden berief, an sich zog und bei sich behielt. — Das zweite ist die wirkliche Gnadenspende. Die Auswahl genügte noch nicht, als wären sie nun in der Nähe des Herrn schon im Stande gewesen ein übernatürliches Leben zu beginnen, sondern auch das war Werk des Herrn: „Ich setzte euch, daß ihr hingehet und Früchte bringet. In dem „posui“ liegt einerseits die Befähigung, die Er ihnen durch seine übernatürliche Wahrheit und Gnade für ein übernatürliches Leben ertheilte; dann die Bestimmung des Berufes, in welchem sie ihre übernatürliche Thätigkeit in's Werk setzen sollten, mit der Gnade und dem Segen des Berufes. Bild von der Pflanze. Zur Verwirklichung wird aber ihre eigene Thätigkeit miterfordert; sie müssen hingehen und Früchte bringen. Dieß bezieht sich nicht bloß auf die apostolischen Wanderungen und Predigten, sondern auf die christliche Wirksamkeit überhaupt, die unter diesem Bilde

beſchrieben wird. Die weitere Abſicht der Ausrüſtung des Herrn iſt: „daß ihre Frucht bleibe", den Wechſel aller Zeit und aller Geſchicke überdaure, ein immerwährendes Lob Gottes und für die ganze Welt eine nie verſiegende Quelle des Segens werde. Aber auch für ſie ſoll daraus jene Seligkeit in Gott hervorwachſen, daß alle ihre Bitten im Namen Jeſu Chriſti erhört werden — dieß iſt die Gnadenbeſeligung. Alſo iſt der ganze Prozeß der Heiligung und Beſeligung der Jünger ein Produkt der Gnade Jeſu Chriſti, und damit iſt die Vollendung, die Chriſtus den Jüngern verheißt, eine chriſtliche, denn Chriſtus iſt der Anfang, die Mitte und das Ende.

v. 17. Schluß und Uebergang. „Das gebiete ich euch, daß ihr einander lieb habet." Die Bruderliebe war der Kern der ganzen vorhergehenden Ermahnung, denn ſie iſt das Gebot Chriſti, durch deſſen Beobachtung der Jünger in ſeiner Liebe bleibt, wie die Rebe am Weinſtock — ſie iſt ja überhaupt *συνδεσμὸς τῆς τελείας*, als das Ziel der ganzen Offenbarung, daher wiederholt Chriſtus die Ermahnung zum Schluſſe. Weil Er aber von verſchiedenen Seiten dieſe Liebe dargeſtellt hat: als Bleiben in Ihm, als Bleiben in ſeiner Liebe, als ſein Gebot, deßhalb ſagt Er nicht *τοῦτο*, ſondern *ταῦτα*. — Aber der Blick auf den Kreis der Liebe, den ſie bilden, lenkt ſich von ſelbſt zum Gegenſatze, zum Haſſe der Welt, von dem ſie umgeben ſind. Daher bildet die Ermahnung zugleich den Uebergang zum andern Hauptſtück der Jüngerrede.

b) Das Geſchick der Jünger. 15, 18. — 16, 4.

Nicht mit frohen Ausſichten kann Chriſtus ſeine Jünger in die Welt hinausſchicken, ſondern wie Schafe unter die Wölfe, dem Haß und den Verfolgungen der Welt entgegen. Chriſtus ſchildert ihnen nun dieſen Haß in der ganzen Furchtbarkeit ſeiner Natur und ſeiner Wirkungen. Aber Er ſpricht etwa nicht mit Verzagtheit darüber, noch will Er Verzagtheit oder bloße Behutſamkeit bei ihnen hervorbringen, ſondern will die ſeinen ſiegreich dagegen waffnen, Er gibt ihnen die Gewißheit des Triumphes darüber mit. Der Gedankengang iſt folgender: α) der Haß der Welt, der ſie trifft, iſt nichts Neues, ſondern derſelbe Haß, der bereits ihren Meiſter traf — dieß iſt eine Beruhigung aus der Vergangenheit (18—21). β) Dieſer Haß

der Welt gegen Christum ist eine Empörung gegen Gott selbst, welche längst vorausgesehen ist, gegen welche nicht bloß sie, sondern Gottes Geist mit ihnen kämpfen wird — dieß ist eine Beruhigung aus der Zukunft (22—27). γ) Haß und Verfolgung der Welt trifft sie nicht unvermuthet, sondern Er sieht und sagt sie ja mit Bestimmtheit voraus — dieß ist eine Beruhigung aus der Gegenwart. (Kap. 16. v. 1—4).

α. Der Haß der Welt gegen sie ist derselbe, den Er selbst erfahren hat. v. 18—21.

Der Beruf der Jünger für die Welt ist der des höchsten Segens; sie sollten daher auch mit Freude empfangen werden. Woher nun der Haß? Könnte er nicht erklärt werden, wäre er eine neue, unerwartete Erscheinung, wie ein Blitzstrahl aus unbewölktem Himmel, so könnten die Jünger ihn in der That für einen bösen Zufall nehmen und sich dadurch für entmuthigt fühlen. Nun erklärt aber Christus, wie das nur eine alte, ganz natürliche Erscheinung und ihr Schicksal nur das ihres Meisters sei. Diese Beruhigung ist gewiß von großer Kraft.

v. 18. Soeben ermahnt Er sie zur Liebe untereinander, und geht nun plötzlich zu ihrem Schicksal unter den andern Menschen über; da werden sie nicht Liebe, sondern Haß erfahren, und nicht etwa bloß von einigen Verworfenen hie und da, sondern von der ganzen kompakten Masse der gottentfremdeten Menschheit, den Haß der ganzen Welt. Wenn aber das eintrifft, so sollten sie nicht stutzen darüber, sondern wissen, daß die Welt Ihn vor ihnen gehaßt hat. (Sprachparallele zu Luk. 2, 2.?) Daraus können sie lernen, daß dieß keine neue, sondern eine bekannte und bereits geschehene Sache ist. Ferner ist es ja etwas weit Geringeres, wenn der Haß sie, die unvollkommenen Menschen trifft, da ihm ja nicht einmal Er, der Göttliche und Vollkommene entgehen konnte. Endlich ist es ja positiv eine Ehre und ein Trost für sie, daß sie hierin ihrem Meister gleichgestellt werden.

v. 19. Damit sehen sie wohl, daß es ihnen ergeht wie ihrem Meister, aber nicht warum. Nun erklärt Er die Ursache. Der Haß der Welt gegen sie erklärt sich erstens aus ihrer Stellung zur Welt. Christus sagt zuerst, unter welcher Bedingung sie die Liebe der Welt gewinnen könnten: „Wenn ihr von der Welt wäret, so würde die Welt wohl das Ihrige lieben.“ Die Liebe geht nur auf das Homogene —

simile simili gaudet. Sie müßten also ebenfalls von der Welt sein, um ihrer Liebe sich zu erfreuen: „Von der Welt sein" bezeichnet den Ursprung, das Prinzip, aus dem ihr Wesen, Leben und Wirken hervorgehen müßte; dann auch die daraus hervorgehende Beschaffenheit — sie müßten also, wie die Andern, Glieder der gottentfremdeten Masse sein und ihr Denken, Fühlen und Streben theilen. — Nun sagt Er, warum sie der Haß der Welt treffe: „weil ihr nicht von der Welt seid", d. h. weil ihr auf anderem Grunde steht, ein höheres als das natürlich-sündliche Leben in euch habet und das Streben der Welt euch fremd ist. Er erklärt auch die Weise, wie sie der Welt fremd geworden; nicht durch ihre Natur oder durch eigenes Ringen, „sondern weil ich euch aus der Welt ausgewählt habe" — also durch die positive Gnade Christi, die sich in ihrer Auserwählung kundgab. Die Auserwählung schließt nicht bloß ihren Beruf zum Apostelamte, sondern überhaupt ihre Einweihung zum christlichen oder Jüngerleben in sich, sie begreift übrigens eine negative Thätigkeit Christi, nämlich die äußerliche und innerliche Ausscheidung der Jünger von der Gesellschaft und dem Geiste der Welt, und die positive Befähigung zu einem neuen Leben durch seine Wahrheit und Gnade. „Deßhalb", setzt Christus bei, „haßt euch die Welt." Die Welt bleibt nämlich gegen das Göttliche und Christliche nicht bloß gleichgültig, sondern wird dagegen positiv feindlich in Neigung und Bestreben. Geistige Gegensätze schließen sich nicht bloß aus, sondern müssen sich bekämpfen, und das ist im Christenthum um so mehr der Fall, da ja hier das ganze geistige Leben im Spiel ist.

v. 20. Die andere Ursache ist ihr Verhältniß zu Christus, als ihrem Herrn und Meister. Er erinnert sie in dieser Beziehung an ein Sprüchwort, das Er ihnen schon früher gesagt: „Der Knecht ist ja nicht über seinen Herrn." (Vergl. 13, 16.) Das Sprüchwort hat den allgemeinen Sinn: der Diener müsse sich in jedem Sinne als den Zugehörigen, Abhängigen und Untergeordneten betrachten. Dort machte Er die Anwendung auf das Thun, sie müßten in ihrem Handeln nach dem Herrn sich richten; hier ist die Anwendung auf das Leiden, sie dürften als Knechte auch kein anderes und kein besseres Loos erwarten, als das ihres Herrn. Er folgert nun weiter: „Wenn sie mich verfolgt haben, so werden sie auch euch verfolgen; wenn sie mein Wort gehalten haben, so werden sie das eurige auch halten." Der

allgemeine Sinn ist: weil sie Ihm gehören und seine Sache führen, so werden sie auch sein Schicksal theilen. Was für ein Schicksal, das können sie aus dem seinigen selbst erkennen. Sehen sie Ihn verfolgt, so können auch sie sich auf Verfolgung gefaßt machen; sehen sie Ihn anerkannt und sein Wirken gesegnet, so können sie sich dasselbe versprechen. Er spricht hier bloß hypothetisch — was Ihm wirklich geschehen ist und was sie wirklich zu erwarten haben, wissen sie ja nur zu gut — nämlich weitaus überwiegend Haß und Verfolgung.

v. 21. Hier erklärt Er die Natur dieses Hasses näher und gibt als positive Ursache desselben den Geist der Welt an. Mit „Aber" beginnt Er diese Erklärung, wie um einem billigen Erstaunen zuvorzukommen, daß sie als Knechte eines solchen Herrn nur Verfolgung zu erwarten haben sollten — „Aber das alles werden sie euch thun um meines Namens willen", d. h. um Meinetwillen, oder noch genauer: um meiner Bedeutung und Offenbarung willen. Denn die Aufgabe der Apostel, wie der Herr dem Paulus ausdrücklich verkündet, war: **portare nomen meum coram gentibus et regibus et filiis Israël (Act. 9.)**, d. h. Christum als Herrn und Erlöser zu verkünden. Dagegen wird die Welt sich auflehnen. „weil sie Den nicht kennen, der mich gesandt hat." Den Juden fehlte allerdings nicht jede Kenntniß des Vaters, aber doch die wahre und gläubige Erkenntniß. Eben deßhalb konnten sie in Christo auch nicht die Offenbarung des Vaters, noch Ihn als seinen Gesandten erkennen; daher die Verfolgung seiner Verkündiger. Aber eben diese Blindheit scheint eine Entschuldigung für sie zu sein. Das wäre jedoch nur dann der Fall, wenn die Blindheit selbst eine unverschuldete wäre. Allein in den folgenden Versen erklärt Christus, wie gerade diese Blindheit ihre größte Schuld sei.

β. Der Haß der Welt gegen Christum ist offene Empörung gegen Gott, die ihr Gericht schon in sich selber trägt (v. 22—27). Christus schildert hier nur den giftigen Kern, der in den Verfolgungen gegen sie steckt, den Christushaß. Er schildert ihn als ein unentschuldbares Verbrechen nicht bloß gegen Ihn, sondern zugleich gegen den Vater. Aber Er schildert zugleich die Machtlosigkeit desselben und das siegreiche Zeugniß, das der heilige Geist mit ihnen für Ihn ablegen wird — also den geistigen Sieg darüber.

v. 22. 23. Ihr Verbrechen ist ohne Entschuldigung, weil sie der

deutlichen Offenbarung Jesu zuwiderhandeln. Er bringt nun zuerst eine mögliche Entschuldigung: „Wäre ich nicht gekommen und hätte ich zu ihnen nicht geredet, so hätten sie keine Sünde.“ Kommen und Reden drückt die ganze Offenbarung aus, und zwar die vollkommene Offenbarung. Das „Kommen“ Jesu umfaßt sein Eintreten in die Welt und sein Hintreten vor sie, wodurch sie in den Stand gesetzt, ja fast genöthigt wurden, wie die Jünger seine δόξα zu schauen und die Fülle seiner Wahrheit und Gnade zu erkennen (1, 14). Dazu kam noch das „Reden“ zu ihnen, nämlich die so oft wiederholten ausdrücklichen Erklärungen Christi über seine Person, sein Amt und seine Würde. Wäre das nicht gewesen, so wäre freilich ihr Unglaube ohne Schuld (ja streng genommen auch ohne Objekt, er wäre gar nicht). „Nun aber“, fährt er fort, „nämlich da das alles in so ausgezeichneter Weise Statt hatte, daß sie die Wahrheit nicht erst mühsam zu suchen brauchten, sondern dieselbe sich ihnen so zu sagen aufdrängte — „haben sie keine Entschuldigung ihrer Sünde“; nun fällt die Schuld nicht auf den Mangel oder die Unvollkommenheit der Offenbarung, sondern ganz und gar auf den eigenen bösen Willen. — Daran knüpft Er eine Charakterisirung dieser Sünde, die ihre ganze Furchtbarkeit enthält: „Wer mich haßt, haßt auch meinen Vater.“ Weil Er die Offenbarung und der Gesandte des Vaters ist, verliert auch seine Anerkennung wie seine Verwerfung den bloß persönlichen Charakter — daher wird der Haß gegen Ihn Gotteshaß, direkte Empörung gegen den Vater, die absolute Sünde.

v. 24. Er geht in der Nachweisung von der Unentschuldbarkeit ihrer Sünde noch weiter: „Hätte ich nicht Werke unter ihnen vollbracht, die kein Anderer vollbracht hat, so hätten sie keine Sünde.“ Allerdings konnte schon sein Auftreten und sein Reden mit allem Rechte Glauben fordern, denn es trägt seinen Beweis schon in sich selbst. Aber doch erforderte dieß einen klaren geistigen Blick, einen Seelenspiegel, der unmittelbar für das Göttliche empfänglich war. So viel verlangte Jesus aber nicht, Er ließ sich zu einer Kette von Wunderbeweisen herab, an denen man das Göttliche nicht bloß ahnen, sondern schauen und fast mit Händen greifen konnte — und zwar auf eine Art, wie sie nie ein Gottesmann der Vorzeit gewirkt hatte, so daß kein redlicher Zweifel mehr übrig bleiben konnte. „Nun aber“, fährt Er

weiter, „haben ſie geſehen und haſſen mich und meinen Vater“. Ihr Unglaube iſt alſo gegen alle Ueberzeugung gerichtet, es iſt der intenſivſte Grad des Widerſtandes in ihrem Willen. Aber auch extenſiv, d. h. in ſeiner Entwicklung hat dieſer Unglaube den äußerſten Grad erreicht, er iſt zum Haß gegen Ihn und den Vater geworden.

v. 25. Nun nachdem Er die Furchtbarkeit dieſes Ankämpfens dargeſtellt, wendet Er ſich zum Nachweis der Ohnmacht desſelben. Dieſe erhellet einmal daraus, daß ſie dadurch die Offenbarung nicht zu hemmen vermögen, ſondern ſie nur erfüllen helfen; dann daraus, daß ihr Haß ſelbſt ein nichtiger iſt. Das ἀλλά vertritt einen verſchwiegenen Gegenſatz: „Aber“ das geſchieht — oder: mag geſchehen — „damit erfüllt werde was in ihrem Geſetze geſchrieben ſteht: Sie haben mich ohne Urſache gehaßt.“ Geſetz ſteht hier im weitern Sinn für die ganze altteſtam. Offenbarung. Vom Haß der Feinde und zwar ohne Urſache (δωρεάν = חִנָּם) ſpricht David wiederholt in den Pſalmen. Er ſpricht allerdings zunächſt von ſeinen Erlebniſſen, aber da ſich darin der Kampf der Gottloſen gegen Gottes Reich und Gottes Geſalbten ſpiegelt, ſo wird er zum Vorbild des Meſſias und ſein Leiden eine Prophezie vom Leiden des Meſſias (Pſ. 34, 19; Pſ. 68, 5; vergl. auch Joh. 2, 17). Wie ſehr ſie ſich alſo Ihm entgegenſetzen, ſo erfüllen und erwahren ſie damit doch nur die Offenbarung, der Chriſtushaß ſelbſt wird alſo ein Hebel für das Reich Gottes. — Dieſer Haß iſt aber ſchon von dem Propheten als ein nichtiger geſchildert, als ein Haß ohne Anlaß, ohne Unterlage; das vermehrt wohl ſeine Bosheit, hebt aber ſeine Wirkung auf, denn was nichtig iſt, muß auch in Nichts zerfallen; der Haß, der den Heiligen und Gerechten trifft, kann im Reiche der göttlichen Gerechtigkeit nur zurückfallen auf das ſchuldige Haupt derer, die ihn hegen.

v. 26. 27. ſchildert Chriſtus den geiſtigen Sieg, den Er über die Feindſchaft der Welt feiern wird. Nicht materielle Gewalt, nicht menſchliche Mittel werden dagegen ſtreiten, ſondern Gottes Geiſt ſelber. „Wenn aber der Paraklet kommen wird, den ich euch vom Vater ſenden werde, der Geiſt der Wahrheit, der vom Vater ausgeht, der wird von mir Zeugniß geben.“ Chriſtus bezeichnet hier den heiligen Geiſt mit allen Attributen ſeiner Natur und Würde, um dadurch die Macht ſeines Beiſtandes deſto mehr zu erheben. Er nennt Ihn Pa-

raklet, d. i. Beiſtand gegen alle Anfeindung der Welt; „den ich euch vom Vater ſenden werde“, um Ihn als Seinen Stellvertreter, als den Führer Seiner Sache und zugleich als den Stellvertreter des Vaters zu bezeichnen; „den Geiſt der Wahrheit“, gegen den die Macht der Lüge nicht beſtehen kann; „der vom Vater ausgeht“, um Ihn als Gott, als Träger der abſoluten Macht und der abſoluten Liebe zu zeichnen. Wie πνεῦμα, Spiritus eine bildliche Bezeichnung ſeiner Natur in ihrem Verhältniſſe zu den andern göttlichen Hypoſtaſen und in ihrem Unterſchied von denſelben iſt, ſo iſt das „Ausgehen“ ebenfalls ein bildlicher Ausdruck für dieſes Verhältniß; Er geht aus, wie der Odem aus dem Munde, wie der Strom aus ſeinem Urſprung. Hier iſt bloß der Ausgang vom Vater angegeben, aber da der Sohn Ihn vom Vater ſendet, ſo muß Er nothwendig auch vom Sohne ausgehen, oder: Vater und Sohn ſind ſein gemeinſames Prinzip. — Die Art und Weiſe ſeines Beiſtandes nennt Chriſtus ein Zeugnißgeben von Ihm. Der heilige Geiſt wird nämlich die Göttlichkeit Chriſti und ſeiner Sendung unwiderſprechlich darthun, indem Er fortwährend in der Weltgeſchichte Natur und Inhalt derſelben zum Verſtändniß und zur Anſchauung bringt, und indem Er allen Widerſpruch dagegen in ſeiner Nichtigkeit aufzeigt. Dieß Zeugniß iſt theils ein äußeres in der Geſchichte, theils ein inneres im Geiſt und Herzen der Menſchen. — Dem Zeugnißgeben des Geiſtes tritt aber das Zeugniß der Apoſtel an die Seite: „und ihr werdet Zeugniß geben, da ihr vom Anfang bei mir ſeid.“ Das Zeugniß des Geiſtes iſt ein unmittelbares, ſtets gegenwärtiges, abſolutes, das Zeugniß der Apoſtel aber iſt aus der Vergangenheit oder hiſtoriſch. — Beide poſtuliren und ergänzen einander zur vollen, unumſtößlichen Gewißheit. Die Apoſtel haben nämlich nichts anderes zu thun, als die Lehre und das Leben des Herrn treu im Andenken der Menſchheit zu erhalten, geſtützt auf ihre Augenzeugenſchaft, was ſie vom Anfang an geſehen und gehört haben. Dieſe beiden Zeugniſſe gehen auch in der Kirche immerdar nebeneinander her; das hiſtoriſche (apoſtoliſche) vergewiſſert uns, daß und wie der Herr ſich auf Erden geoffenbart, das Geiſteszeugniß ſpricht ſich aus im kirchlichen Leben und in der kirchlichen Lehre, und beweiſt die abſolute Wahrheit des Chriſtenthums. — Dadurch iſt der Widerſpruch gegen Chriſtus, wie hartnäckig er auch ſein mag, auf

göttliche und menſchliche Weiſe verurtheilt, es iſt der wahre geiſtige Sieg bei allen jenen, die einer ernſten Ueberzeugung zugänglich ſind. Darin liegt eine große Ermunterung für die Apoſtel, denn was iſt erhebender, als im Vereine mit Gottes Geiſt ſelbſt für die Wahrheit zu kämpfen? und was iſt tröſtlicher, als dieſer unüberwindliche Beiſtand?

γ. Haß und Verfolgung der Welt können ſie mit Beruhigung erwarten, da Chriſtus ſie ja deutlich vorausgeſagt. Kap. 16. v. 1—4.

Hier ſchildert Er ihnen die Verfolgung im Einzelnen, aber eben dieſe Klarheit und Gewißheit, die ſie ſchon jetzt mit göttlicher Sicherheit haben, nimmt der Verfolgung den Charakter einer unvermutheten Hemmung und macht ſie zu einer ſichern Stufe zu Siege.

v. 1. Chriſtus erklärt, warum Er von dieſen Verfolgungen zu ihnen geredet habe: „Daß ſagt' ich euch, daß ihr euch nicht ärgert." Er will die Jünger ermuthigen, aber dieſen Zweck, ſcheint es, konnte Er eher erreichen, wenn Er ihnen die trübe Zukunft verdeckte. Allein Er will keine Scheinberuhigung, ſondern die wahre und weſentliche, die in alle Zukunft fortwirkt — daß ſie nicht geärgert werden. „Sich ärgern" heißt im Evangelium: an Chriſtus, ſeinem Werke und ſeiner Offenbarung irre werden, im Glauben wanken. Dieß iſt aber die größte Gefahr, die über das wahre Wohl und Wehe entſcheidet, nicht aber die Prüfungen und Leiden an und für ſich; da will alſo Chriſtus vorbauen, und dieß geſchieht am Sicherſten, wenn Er ihnen die drohende Zukunft deutlich enthüllt.

v. 2. Er ſagt ihnen darum noch mehr und Schrecklicheres voraus. „Sie werden euch aus der Synagoge ſtoßen." Dieß war bei den Juden die ſchwerſte geiſtliche Strafe, wodurch der Getroffene als ein unreines und unwürdiges Glied von der Gemeinde Gottes abgeſchnitten wurde und von allen göttlichen Verheißungen ſollte ausgeſchloſſen werden. — Ja man wird ſie nicht bloß aus der heiligen Gemeinde, ſondern wie Räuber und Mörder aus der ganzen menſchlichen Geſellſchaft ausſtoßen und tödten. Und zwar wird man ſich darob nicht nur kein Gewiſſen machen, ſondern wird es ſogar als ein gottgefälliges Werk, als Opfer und Gottesdienſt anſehen. Dieß iſt der höchſte Grad fanatiſcher Verblendung, wenn man den Gott der Liebe durch unſchuldig vergoſſenes Blut, wenn man den Gott der Wahrheit durch Ermordung der Zeugen ſeiner Wahrheit zu verehren wähnt. Dieß

ist ein fürchterlicher Abfall von der Wahrheit, der wohl geeignet sein könnte die Apostel zur Verzweiflung an ihrer Sendung zu treiben.

v. 3. Hier erklärt Er die Ursache davon: die unbegreifliche Verblendung des Judenthums — „das werden sie euch thun, weil sie weder meinen Vater noch mich kennen.“ Es ist nicht reine Bosheit, sondern religiöse Unwissenheit, der der Inhalt der ganzen Offenbarung entschwunden ist. Das ist aber nicht ein bloßer Defekt ihrer Einsicht, sondern es ist ein Abfall von der göttlichen Offenbarung.

v 4. Zum Schluß erklärt Er nochmal, warum Er ihnen das sage, und warum Er es jetzt sage. „Das sagt' ich euch, auf daß, wenn die Stunde kömmt, ihr euch erinnert, daß Ich es euch gesagt habe.“ Im entscheidenden Augenblicke also wissen sie es, und wissen es aus dem Munde Jesu. Dieß nimmt aber der Versuchung ihre Gefährlichkeit für den Glauben, ja es bestätigt ihn vielmehr, denn es ist ein Zeugniß für die Allwissenheit Jesu. Es benimmt ihr auch ihre Schwere, einmal weil überhaupt tela praevisa minus feriunt, und weil Jesus es vorausssieht und sagt, dessen Macht und Liebe sie ja kennen, dem sie also ruhig das Ende überlassen können. „Von Anfang aber hab' ich es euch gesagt, weil ich bei euch war. „Ἀπ' ἀρχῆς“ ist soviel als: schon längst. Er klärt hiemit noch den möglichen Zweifel auf, warum Er ihnen diese Dinge nicht schon längst gesagt; nicht etwa weil Er es erst jetzt wisse, oder sie früher in angenehmer Täuschung hinhalten wollte, sondern „weil ich bei euch war“. Da war es unnöthig der Zeit nach, da ihnen das alles erst nach seinem Hingange begegnen sollte, und unnöthig der Sache wegen, da ja, so lange Er auf Erden ist, Er selbst, nicht sie, der Gegenstand des Hasses und der Verfolgung, sowie der Führer im Kampfe des Reiches Gottes ist.

ç) Der Jünger Trost. 16, 5—28.

Christus suchte soeben den Seinen aus ihren bevorstehenden Leiden selbst Trost zu schöpfen. Aber Er sah wohl, wie gerade dieser nahe Abschied und alles Schwere, was für sie dahinter wartete, sie niederdrückte. Daher wendet Er sich nun plötzlich von den Trauerbildern weg und führt ihnen Freudenbilder vor die Seele. Der Trost, der ihrer wartet, ist besonders zweifach: α) Sein Hingang bringt ihnen den heiligen Geist, und Der wird in ihnen die Welt überwinden (5—15).

β) Der Schmerz des Abſchiedes dauert nur eine kleine Weile und iſt für ſie gleichſam der Geburtſchmerz zu unendlicher Freude (16—28). Hier wird der Troſt nun wahrhaft zur triumphirenden Gewißheit — es iſt die harmoniſche Auflöſung aller Diſſonanzen.

α. Der Troſt der Jünger durch den Paraklet. 5—15.

Chriſtus ſpricht wieder vom Abſchied und ſucht ſie darüber zu tröſten, indem Er als die Folge desſelben die Sendung des heiligen Geiſtes darſtellt. Dann entwickelt Er die Fülle des Troſtes daraus, indem Er das Wirken des heiligen Geiſtes in Bezug auf die Welt, auf ſie und Ihn ſelbſt und ſeine Offenbarung ſchildert.

v. 5. 6. Uebergang und Eingang zur folgenden Rede. Der Uebergang geſchieht raſch und unvorbereitet. Eben zuvor erinnerte Er ſie an ſeine bisherige Anweſenheit bei ihnen. „Und nun" — fährt Er fort — „gehe ich zu Dem, der mich geſandt hat." Er kehrt hier abſichtlich die Lichtſeite ſeines Hinganges heraus, um ſie zu freudiger Theilnahme zu ermuntern, zum Nachdenken darüber, was das ſagen wolle, oder wenn ſie deſſen nicht fähig ſind, zum Nachforſchen bei Ihm. Aber ſie ſtanden ſtumm um Ihn her. Er will ſie durch eine Art leiſer Rüge aus ihrem dumpfen Schmerz erwecken, der neben dem Gedanken der Trennung keinen andern aufkommen ließ. „Und Keiner von euch fragt mich: wohin gehſt du? ſondern weil ich euch das ſagte, hat Trauer euer Herz erfüllt." Die Frage: wohin gehſt du? muthet Er ihnen nicht gerade zu, denn Er hatte ihnen ja eben ſelbſt geſagt, Er gehe zu Dem, der Ihn geſandt, ſondern dem Sinne nach. Sie ſollten das Ziel ſeines Hinganges genauer überlegen, ſollen darüber forſchen, was unendlich Tröſtliches in dieſem ſeinem Hingange enthalten ſei.

v. 7. Nun gibt Er von ſelbſt dieſe weitere tröſtliche Erklärung. Er beginnt ſie mit der Betheurung: „Ich ſage euch die Wahrheit"; weil Er etwas zu ſagen im Begriffe ſteht, was ihrem Gefühle und ihren bisherigen Anſichten ſo ſehr widerſtreitet, ſetzt Er alles daran, um jeden Schatten von Ungewißheit zu vertreiben. Dieß Unglaubliche iſt nun: „Es iſt euch gut, wenn ich hingehe." Alle ihre Hoffnungen hatten ſie bisher an die Gegenwart Chriſti geknüpft; nun ſoll nicht bloß ſein Abſchied ihre Erwartungen nicht vereiteln, ſondern gerade Er ſie erfüllen. Sein Hingang iſt nämlich die conditio sine qua non der

Ankunft des heiligen Geiſtes. „Denn wenn ich nicht weggehe, wird der Paraklet nicht zu euch kommen.“ Denn die Ankunft des Parakleten iſt eine höhere Stufe der göttlichen Offenbarung, die erſt Statt haben kann, wenn die hiſtoriſche Offenbarung in Chriſtus vorüber iſt. Dieß gilt auch von Seite Chriſti, der in ſeine Herrlichkeit eingegangen ſein muß. Der Paraklet iſt die Frucht der Erlöſung, das Siegel der Gemeinſchaft Gottes mit den Menſchen, und kann erſt eintreten, wenn dieſe Vereinigung mit dem Erlöſungstod und dem Hingang Chriſti ſchon vollzogen ſein wird. Sein Hingang bringt aber nicht bloß die Möglichkeit der Geiſtesſendung, ſondern bringt ſie wirklich: „Wenn ich aber hingegangen ſein werde, werd' ich Ihn zu euch ſenden. Wie das Hingehen Chriſti nur ein bildlicher Ausdruck für die geiſtige Erlöſungsvermittlung iſt, ſo iſt natürlich auch das Kommen und Senden des Geiſtes für das Vermitteln und das Eintreten ſeiner Wirkſamkeit gebraucht; das alles beſteht ja in geiſtigen Akten, wenngleich in ſinnlicher Hülle. — In den ff. Vv. 8—11. iſt nun das Wirken des Parakleten in Bezug auf die Welt geſchildert.

v. 8. Die Wirkſamkeit des heiligen Geiſtes geht vor allem dahin, die Macht des Ungöttlichen zu vernichten — iſt alſo gegen die Welt und gegen den Fürſten der Welt gerichtet. Die Weiſe ſeiner Thätigkeit nennt Chriſtus ein arguere — ἐλέγχειν. Dieß heißt nicht überzeugen oder belehren ſchlechthin, ſondern überweiſen in einem Streite, als ſchuldig hinſtellen, alſo überzeugen und ſtrafen zugleich. Bisher iſt die Welt noch im Kampfe, ja ſcheinbar ſiegreich gegen das Göttliche. Das Ueberweiſen ſchließt alſo den geiſtigen Sieg der Wahrheit und die Verurtheilung der Welt zugleich in ſich. Dieß Ueberweiſen iſt, wie die ganze Thätigkeit des Parakleten, theils ein äußeres durch die Predigt und die Wunder der Apoſtel, durch Lehre und Leben der Kirche zu allen Zeiten, theils ein geiſtiges Gericht in den Gewiſſen der Menſchen. Der Gegenſtand der Ueberweiſung iſt ein dreifacher: wegen der Sünde, wegen der Gerechtigkeit und wegen des Gerichtes. Die unläugbare ſchmerzliche Einſicht in dieſe drei Stücke zerſtört die Macht dieſer Welt und nöthigt ſie entweder reumüthig an die Bruſt zu ſchlagen oder zu verzweifeln. Nun zeigt Chriſtus dieß im Einzelnen.

v. 9. Erſtens das Ueberweiſen von der Sünde. Die Welt ſteht im Abfalle von Gott und unter dem Gewichte einer ungeheuren Schuld.

Aber ſie fühlt ihre Todeswunde noch nicht, ſie hat kein Bewußtſein ihrer Sünde und Schuld, oder höchſtens nur eine unklare Ahnung derſelben, ſo daß ſie noch in ſtolzem Selbſtgefühl gegen Gott ſich brüſtet. Was iſt aber dieſe Sünde: „Weil ſie nicht an mich geglaubt haben.“ Dieſer Satz iſt als Erklärung des Inhaltes der ἁμαρτία zu faſſen. Die Verwerfung Chriſti iſt die Hauptſünde der Welt, denn ſie iſt eine offenbare Rebellion gegen Gott, der in ſeinem Geſalbten der Welt entgegengekommen iſt, um ſie wieder an ſein Herz zu ziehen. Noch kennt ſie ihr Verbrechen nicht, bald aber ſoll der Schleier zerriſſen werden und Gottes Geiſt es der Welt furchtbar in's Bewußtſein rufen, was ſie Entſetzliches gethan habe und noch thue, wenn ſie Chriſtum verläugnet. In der That begann ja überall, beſonders unter den Juden, die Predigt der Apoſtel mit der Erſchütterung der Sünder, und ſo geſchieht es fort und fort. Damit verſchwindet die falſche Sicherheit, alle Welt muß bekennen, daß ſie nichtswürdig vor Gottes Augen ſtehe (vergl. ad Rom. ſo oft!)

v. 10. Zweitens wird Gottes Geiſt die Welt überweiſen der Gerechtigkeit. Von welcher Gerechtigkeit iſt hier die Rede? Manche verſtehen die Gerechtigkeit Gottes darunter, Andere die Gerechtigkeit Jeſu Chriſti, wieder Andere die Gerechtigkeit, welche die Menſchen durch Chriſtus erlangen. Allein da hier nur von der Gerechtigkeit überhaupt die Rede iſt, ſo iſt es auch am beſten, die Gerechtigkeit ſchlechthin, die Idee, das Weſen der Gerechtigkeit darunter zu verſtehen. Allein wie von der Sünde der Welt, von dem Gerichte der Welt die Rede iſt, ſo verlangt der Zuſammenhang, daß man auch die beſagte Gerechtigkeit von der Welt verſtehe, alſo die Gerechtigkeit, in der die Welt vor Gott ſtehen muß. Es iſt aber die Gerechtigkeit der Zuſtand des göttlichen Wohlgefallens. Davon hatte aber die Welt keinen Begriff oder einen falſchen; die Heiden lebten in blinder ἀνομία dahin; die Juden hatten bei ihrem Geſetzesſtolze nur eine Scheingerechtigkeit oder eine dünkelhafte Selbſtgerechtigkeit (Rom. 1., Matth. 23.), beide ſtanden in falſcher Selbſtgenügſamkeit und Beruhigung vor Gott. Aus dieſer ſoll Gottes Geiſt ſie nun aufſchrecken und die wahre Idee der Gerechtigkeit ihnen ernſt in's Bewußtſein rufen. Worin beſteht aber dieſe? „Weil ich zum Vater gehe und ihr mich nicht mehr ſehet.“ Das Hingehen zum Vater umfaßt das ganze Erlöſungsgeheimniß, und in dieſem iſt das

Weſen der Gerechtigkeit, wie Gott ſie verlangt, mit mächtigen Zügen ausgeſprochen. Es umfaßt nämlich den Tod und die Verherrlichung Chriſti, den großen, gewaltigen Schritt aus dem Diesſeits in das Jenſeits, aus der ſichtbaren Welt in die unſichtbare, ſo daß Er nun ihren Augen entrückt iſt. Dadurch erbleicht die falſche Beruhigung des Heidenthums, die Schein- und Selbſtgerechtigkeit des Judenthums — das Bild deß hinübergegangenen Chriſtus prediget laut, was und wo die gottgewollte Gerechtigkeit ſei. Dieß Bild aber wird der Geiſt Gottes der Welt vor die Augen halten, es ihr verſtändlich machen und ihr ſo mit zermalmender Kraft verkünden, was die Gerechtigkeit ſei. Als ſie darum erſchüttert fragten: Was müſſen wir thun? antwortete Petrus: **Baptizetur unusquisque in nomine Jesu!**

v. 11: Endlich wird der Geiſt Gottes die Welt „des *Gerichtes* überweiſen, weil der Fürſt dieſer Welt ſchon gerichtet iſt.“ Das Gericht iſt nur das Reſultat aus der Sünde der Welt und aus der Idee der wahren Gerechtigkeit. Bisher brüſtete ſich die Welt in falſchem Glanze, ſie *ſchien* etwas zu ſein und auf feſten Füßen zu ſtehen (ἀνοχὴ θεοῦ. Rom. 3, 26). Vor dem Hauche des Geiſtes Gottes aber ſoll dieſer falſche Schein verſchwinden, die Welt in ihrer Nichtigkeit daſtehen, ihr falſcher Beſtand vernichtet werden. Dieß Gericht iſt in Wahrheit allerdings ſchon vollzogen, denn der Fürſt dieſer Welt iſt ſchon gerichtet, er iſt von ſeinem Throne geſtürzt und ſein Reich zertrümmert — aber durch den Geiſt Gottes ſoll dieß fort und fort aufgezeigt werden, alle dieſe ſtolzen Gebäude des Weltgeiſtes im materiellen und im geiſtigen Gebiete ſollen in ihr Nichts zuſammenbrechen und ſo der Welt ſchrecklich die Augen geöffnet werden, wie ohnmächtig das alles ſei, auf was ſie bisher ihr Vertrauen geſetzt. Damit iſt der Welt und ihrer Macht der ganze Boden unter den Füßen weggezogen, ſie iſt in ihrer ganzen Conſiſtenz vernichtet. Das iſt der Triumph des Geiſtes Gottes über die Welt. (Dieſer Weg der Erklärung iſt der gewöhnliche; es wäre aber auch ein anderer möglich, wenn man das **punctum saliens** auf die Zeit verlegt, etwa ſo: der *Geiſt Gottes* wird überweiſen, weil *meine* Wirkſamkeit vorbei iſt.) — Nun ſchildert Chriſtus die Wirkſamkeit des Parakleten in ihnen. Während die Welt in ihrer Ohnmacht erſcheint, ſollen ſie ſelbſt zu einer wunderbaren Macht und Klarheit erhoben werden (v. 12. 13.).

v. 12. Vorher ſchildert Chriſtus ihr jetziges Verhältniß zur Offenbarung und ihren jetzigen geiſtigen Zuſtand. — Die Offenbarung iſt noch nicht in jedem Sinne in ihnen vollendet. „Ich habe euch noch Vieles zu ſagen.“ Dieß widerſpricht dem frühern Ausſpruche Chriſti: **omnia, quaecumque audivi a Patre meo, nota feci vobis** (15, 15) nur ſcheinbar. Er hatte ihnen allerdings nichts Weſentliches von der göttlichen Offenbarung vorenthalten. Allein die göttliche Wahrheit war für ſie noch vielfach ein verſchloſſener Schatz, deſſen reicher Inhalt noch lange nicht vollſtändig in ihr Wiſſen und Leben übergegangen war; oder ein Keim, deſſen Lebensfülle ſich erſt entfalten ſollte zu ſeiner univerſalen Bedeutſamkeit in allen Gebieten des Wiſſens und Lebens. Man ſieht dieß deutlich, wenn man z. B. die Lehre Jeſu an die Jünger mit der Lehre eines Paulus oder Johannes vergleicht; es iſt dieſelbe Wahrheit dort und hier, aber hier in unendlich reicherer Entfaltung. Das waren alſo die Dinge, die ihnen der Herr noch mitzutheilen hätte, aber ihr jetziger geiſtiger Zuſtand iſt dafür noch nicht geeignet: „ihr könnt es jetzt noch nicht ertragen.“ Die Offenbarung erſcheint hier als eine Laſt, die ihre jetzigen Kräfte überſteigt, und das iſt ſie in der That für den ganzen Menſchen; die intellektuellen Kräfte vermögen in ihrer natürlichen Schwäche den unendlichen Inhalt der Offenbarung weder zu umfaſſen noch zu durchdringen; die Willenskraft, ohne deren Hingabe die Offenbarung ſtets fremd bleibt, vermag ohne die übernatürliche Liebe nicht der Offenbarung ſich zu erſchließen. Dazu iſt ein ſtarker Geiſt nothwendig, und der wird nur durch die Kraft des Geiſtes von Oben.

v. 13. Nun ſchildert Er das Wirken des Parakleten, den Er „Geiſt der Wahrheit“ nennt, weil es ſich hier ja um die Einweihung in die Offenbarung handelt. „Der wird euch in alle Wahrheit einführen.“ *Πᾶσα ἡ ἀλήθεια* iſt die göttliche Offenbarung in ihrem ganzen Umfang und in ihrer ganzen Tiefe, ſo daß den Apoſteln in der That die volle Weihe des chriſtlichen Wiſſens verheißen iſt, über welche hinaus es keinen eigentlichen Fortſchritt mehr gibt, ſo daß das ganze kirchliche Leben fortan nur ein Bewahren und Aneignen des apoſtoliſchen Schatzes ſein kann. Das *ὁδηγεῖν* zeichnet anſchaulich die Art und Weiſe dieſer Einweihung in die Wahrheit. Es iſt kein plötzliches, magiſches Hineinverſetzen, was unnatürlich wäre, ſondern der

Geiſt Gottes wird ſie wie ein ſicherer Wegweiſer tiefer und tiefer hineinführen, wobei ihnen aber der Gebrauch der eigenen Kräfte nicht erlaſſen iſt, ſo daß dieſer Fortſchritt in der That ein gottmenſchliches Werk wird. — Er erklärt aber weiter, wie die Erleuchtung des Geiſtes keine neue, ſondern nur die alte Offenbarung iſt — denn nur ſo kann ſie eine Einweihung in die Wahrheit und in alle Wahrheit ſein. In alle Wahrheit, meint Chriſtus, wie ihr ſie ſchon kennt; aber unvollkommen kennt; „denn Er wird nicht aus ſich ſelbſt reden, ſondern was Er hören wird, wird Er reden.“ Die Offenbarung des Geiſtes iſt hier in menſchliche Bilder gekleidet, um dieſes geheimnißvolle Wirken den Jüngern verſtändlich zu machen. So heißt es ein Reden, welches aber freilich nicht eine äußerlich-mittelbare, ſondern eine unmittelbar geiſtige Zwieſprache, eine geiſtige Mittheilung iſt. „Reden aus ſich ſelbſt“ wäre eine iſolirte, von der Offenbarung des Vaters und des Sohnes verſchiedene Mittheilung. Dieſe findet nicht Statt; ſondern Er redet, was Er hört, d. h. Er trägt die Wahrheit des Vaters und des Sohnes in ungetrübter Identität in Sich und dieſe theilt Er mit. Als ein beſonderes Gebiet ſeiner Mittheilung wird die Zukunft bezeichnet: „und das Zukünftige wird Er euch kund machen.“ Audire kann man nur etwas ſchon Gegebenes, Vorhandenes, aber omnis veritas ſchließt auch das erſt Ausſtehende in ſich. Es iſt nicht bloß das künftige Geſchick der Jünger, ſondern auch der zukünftige Fortſchritt der chriſtlichen Wahrheit damit gemeint. Allerdings gehört das Wiſſen der Zukunft nicht ſtreng zum Schatze der Offenbarung, aber der Geiſt der Prophezie gehört mit zur Ausrüſtung der Apoſtel, welche ja nicht bloß die Kirche der Gegenwart, ſondern die Geſammtkirche, alſo auch die der Zukunft zu orientiren haben. Dieſen Prophetengeiſt ſehen wir auch in allen Apoſteln wirkſam, die Schriften von allen enthalten prophetiſche Elemente, am meiſten concentrirt aber im Johannes. Indem Chriſtus ſagte, der Paraklet werde reden, was Er höre, hat Er indirekt bereits ausgeſprochen, daß die Offenbarung des Geiſtes nur die Beſtätigung und Vollendung ſeiner eigenen Offenbarung, alſo ein Triumph für Ihn ſelber ſein werde. Allein dieſes wichtige Moment hebt Er nun in näherer Erklärung beſonders hervor und ſchildert ſo die Wirkſamkeit des Geiſtes in Bezug auf Ihn ſelbſt — damit berührt Er den letzten Zweck der Offenbarung, das iſt der vollſtändige Sieg (14. 15.).

v. 14. Der ſcheinbare Sieg der Welt iſt die Erniedrigung Chriſti — der letzte Sieg der Offenbarung iſt die Verherrlichung Chriſti, und die wird der Paraklet zu Stande bringen — „Der wird mich verherrlichen.“ Die Clarifizirung Chriſti hat dem Geſagten zufolge zwei Seiten: die poſitive, daß Gottes Geiſt die Bedeutung Chriſti immer mehr entfaltet und ſeine Wahrheit und Gnade als Lebensſaft in die Adern der Menſchheit flößt, ſo daß Chriſtus in unwiderſprechlicher geiſtiger Herrlichkeit in den Seinen fortlebt; und eine negative, daß Er alle unchriſtlichen Mächte und Erſcheinungen ad absurdum führt. — Weiter erklärt Er, warum dieſe Verherrlichung Ihm gelte und worin ſie beſtehe. „Weil er von dem Meinigen nehmen und euch verkünden wird.“ Sie wird mittelbar durch die Apoſtel erreicht, oder dadurch, womit Gottes Geiſt ſie ausrüſtet. Das aber nennt Chriſtus das Seinige, weil ja der Schatz der ganzen Offenbarung in Ihm concentrirt liegt.

v. 15. Dieß bedarf noch einer Erklärung. Der Geiſt geht nämlich vom Vater und Sohn aus, alſo ſcheint es, daß Er ja das, was des Vaters und des Sohnes Eigen iſt, in Sich trägt und offenbart. Allein dieſer Dualismus exiſtirt im göttlichen Weſen nicht — „Alles was des Vaters iſt, iſt mein“; ſo daß der Sohn in der That „χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ“ iſt, ohne daß der perſönliche Unterſchied aufgehoben wäre. Daher gibt es auch keinen Dualismus der Offenbarung, und der Sohn bleibt auch im Wirken des Geiſtes der lebendige Mittelpunkt der Offenbarung, von dem der Strom der göttlichen Wahrheit und Gnade ausgeht und durch den das übernatürliche Leben der Menſchheit in Gott wurzelt. So können die Jünger mit hohem Muthe dem Kampf entgegengehen, denn der Triumph Chriſti und der Sturz der Welt iſt ihnen gewiß.

β. Der Schmerz der Jünger iſt nur vorübergehender Geburtsſchmerz zu unendlicher Freude und Seligkeit. (16—28.)

Chriſtus tröſtet die Jünger damit, daß der Schmerz des Abſchiedes in baldigem Wiederſehen freudig enden werde. Sie verſtehen ſeine Rede nicht und warten auf nähere Erklärung. Er kann ihnen nun allerdings nicht alle Unklarheit benehmen, aber beſchreibt den Zuſtand

ihres Leidens und der darauf folgenden Freude genauer durch das Bild der Geburtswehen, die ja auch nur kurz und hoffnungsreich sind. — Das Bild der Seligkeit, welche die vollendete Erlösung in ihnen hervorbringen wird, schließt diese Trostrede. Dem Gedanken nach ist diese Rede freilich von der vorhergehenden nicht wesentlich verschieden, vielmehr ihr parallel; es ist ja auch nur von Wirkungen im Geiste die Rede, es ist also nur eine verschiedene Seite einer und derselben Sache.

v. 16. Christus will das Weh und das Glück der nahen Zukunft, die ihrer wartet, nun von einer neuen Seite darstellen. Die Sache ist freilich eigentlich ganz dieselbe, wie in der vorhergehenden Trostrede. Er thut dieß in einem Räthselwort: „Ein Kleines und ihr sehet mich nicht, und abermal ein Kleines und ihr werdet mich sehen, weil ich zum Vater gehe." Räthselhaft klingt Sehen und Nichtsehen — ein Kleines und wieder ein Kleines. Es frägt sich also, in welchem Sinne Er das Nichtsehen und Wiedersehen verstehe. Das Nichtmehrsehen meint Er in dem Sinne, daß Er ihren leiblichen Augen und ihrem äußerlich-irdischen Besitze entrückt wird; Er faßt also hier sein Sterben, wodurch Er aus diesem zeitlichen Leben tritt, und seine Himmelfahrt, wodurch Er in das ewige Leben eingeht, zusammen. Wiedersehen ist ein mehrfaches möglich: das nach der Auferstehung, das im Geiste, wenn Er nämlich durch den Paraklet wieder zu ihnen kömmt, endlich jenseits in der Verklärung. Man kann nicht geradezu sagen, daß Er nur eine von diesen drei Arten meint, sie sind ja selbst nicht wesentlich von einander verschieden, eigentlich nur Stufen eines und desselben Innewerdens seiner verklärten Nähe. Durch den Anblick des Auferstandenen sehen sie, daß Er lebt, recht werden sie aber dasselbe erst inne, wenn Er geistigerweise in ihnen fortlebt, das Wiedersehen im Jenseits endlich ist nur eine Enthüllung der bereits vollzogenen Gemeinschaft. Man versteht also am besten unter diesem Wiedersehen die Vereinigung mit dem Verklärten überhaupt; Christus stellt es absichtlich nur allgemein und vieldeutig hin, theils um ihre Innerlichkeit, ihr geistiges acumen daran zu üben, theils weil sie Ihn wohl einigermaßen, aber doch nicht im vollen und jeglichen Sinne verstehen konnten. Dieselbe Mehrdeutigkeit liegt auch im modicum; es ist das erstemal die kleine Weile ihres irdischen Zusammenseins, das zweitemal die kleine Pause bis zum verklärten Zusammensein, die zum Theil mit der Auferstehung,

zum Theil mit der Geistessendung, gänzlich aber mit ihrer eigenen Verklärung aufhört. (Gegen A. Maier, Olsh., Thol. und A.) — Als Grund gibt Er an: „denn ich gehe zum Vater"; es ist der Grund für beides, für das Nichtsehen und Wiedersehen; denn das Hingehen entrückt Ihn ihren sinnlichen Augen, aber das Gehen zum Vater ist die Bedingung der geistigen Gemeinschaft sowohl für Ihn als für sie; denn von seiner Seite ist die geistige Vereinigung nur möglich, wenn sein historisches Dasein vorüber und das geistig-verklärte eingetreten ist; für sie ist es erst möglich, wenn durch seinen Hingang zum Vater die Erlösung vollbracht ist. Er sagt auch nicht: zu meinem Vater, sondern zum Vater schlechthin, deutlicher 20, 17: zu meinem und eurem Vater, um nicht das Gefühl der Trennung, sondern der Heimathlichkeit anzusprechen, daß der Gedanke der Wiedervereinigung ganz nahe liegt.

v. 17. 18. Die Jünger in ihrer äußerlich sinnlichen Denkweise verstehen Ihn nicht und einige wiederholen seine Rede, um ihren Sinn zu finden. Den einen ist alles unklar und zweifelhaft, den andern ist besonders das modicum auffallend. Einige möchten vielleicht wohl ahnen, was Er mit dem Hingehen meine, aber ungeachtet Er oft schon von der Nähe seines Abschiedes geredet, mochten sie denselben doch noch nicht gar so nahe glauben; noch räthselhafter mußte ihnen aber das Wiedersehen „über ein Kleines" vorkommen, da sie über die Auferstehung und Verklärung des Herrn nur höchst verworrene Begriffe hatten und vom Verhältniß Christi zum Paraklet, sowie vom Verhältniß seiner Gegenwart zu der Gegenwart des heiligen Geistes kaum eine dämmernde Ahnung in ihnen war.

v. 19. 20. Christus sieht ihren Zweifel und kommt der Frage, die sie darüber an Ihn richten wollen, zuvor und gibt nun nähere Erklärungen. Eigentlich gibt Er freilich nur eine neue Versicherung und erklärt mehr nur die Wirkungen, als die Sache selbst, nämlich ihre Gefühle und die Gefühle der Welt bei der bevorstehenden Krisis. „Wahrlich wahrlich sage ich euch, ihr werdet weinen und wehklagen, die Welt wird sich freuen." Die Trauer der Jünger hat einen mehrfachen Grund: das Schicksal des Meisters, der scheinbare Sieg der Welt, ihre eigene Verlassenheit, die Sehnsucht nach dem Besitze des

Geliebten; ſie wird tief einſchneiden, daß ſie ſie nicht bloß im betrübten Herzen herumtragen, ſondern in den bitterſten Ergießungen an den Tag legen werden. — All dieſes iſt aber ein Grund für den Triumph und die unheilige Freude der Welt — ſie ſieht ihren Feind geſchlagen, ſeine Sache gefallen, ſeine Freunde verlaſſen und iſt ſeinen verhaßten Anblick los. Nochmal ſetzt Er bei: „ihr aber werdet trauern", aber Er verheißt auch: „eure Trauer wird zur Freude werden." Das iſt nicht bloß in dem allgemeinen Sinne gemeint: daß auf die Trauer wieder Freude folgen werde, ſondern: daß dasjenige ſelbſt, was erſt Urſache ihrer Betrübniß war, zur Urſache der Freude werde.

v. 21. 22: Dieſen Zuſtand der Trauer und der kommenden Freude ſucht Er ihnen nun durch den Vergleich mit Geburtswehen zu verdeutlichen. „Das Weib, wann ſie gebärt, hat Trauer, weil ihre Stunde gekommen iſt", ihre Stunde, d. h. der beſtimmte Augenblick der Geburt — Chriſtus bezeichnet mit dieſem Ausdrucke gern überhaupt die entſcheidende Schickſalsſtunde, beſonders die Kriſis ſeines eigenen Lebens; es iſt wohl eine leiſe Anſpielung. Grund zur Traurigkeit der Gebärerin iſt ihr eigenes Leiden und die Furcht vor dem Ausgang. Dann die Freude der Gebärerin: „Wann ſie aber das Kindlein geboren hat, denkt ſie nicht mehr der Trübſal, wegen der Freude, daß ein Menſch zur Welt geboren iſt." Ihre Freude iſt ſo rein, daß gar keine trübe Erinnerung mehr ſie vermindert; ſie iſt auch nicht bloß negativer Natur, daß nämlich ihr Leiden nun vorüber iſt, ſondern ſie freut ſich einer poſitiven Frucht, eines Gewinnes, der nicht bloß ihr, ſondern gewiſſermaßen der ganzen Menſchheit gehört. Wie zart und lieblich! — Nun die Anwendung auf die Jünger. „So habet auch ihr nun Trauer" — nun die Urſache und die Natur ihrer Freude: „aber ich werde euch wiederſehen." Oben ſagte Er: ihr werdet mich wiederſehen, es iſt aber im Grunde nur eines, das Wiederſehen iſt ja ein wechſelſeitiges, ſie werden zur Chriſtusgemeinſchaft erhoben und Chriſtus läßt ſich zur Jüngergemeinſchaft herab, beides iſt Grund zu unendlicher Freude — „und euer Herz wird ſich erfreuen". Die Freude des Herzens bezeichnet die tiefe, innige Freude, denn das Herz iſt ja der Mittelpunkt des ganzen geiſtigen Lebens, der Sitz unendlicher Wünſche und Bedürfniſſe; wenn das Herz ſagt: Es iſt genug, dann iſt die Freude vollkommen. Zum vollen Glück gehört aber noch deſſen

Fortdauer, und Chriſtus verheißt auch dieſe: „und eure Freude wird Niemand euch entreißen“; alſo eine Freude, die allem Zufall, allem Glückswechſel, allen feindlichen Mächten Trotz bietet. Nun fragt ſich's noch, worin denn die Aehnlichkeit der Jüngertrauer mit Geburtswehen ihren Grund habe? Erſtlich in der kurzen Dauer und in der völligen Auflöſung des Schmerzes in Freude. Aber mehr noch in der Art der Schmerzen. Es ſind beiderſeits nicht Schmerzen des Todes, ſondern Schmerzen der Hoffnung und des Lebens. Ferner hat beiderſeits das Ergebniß nicht bloß ein perſönliches, ſondern ein allgemeines Intereſſe. Endlich kann die bevorſtehende Todes- und Lebenskriſis, die ſie durchzumachen haben, in der That eine Geburt genannt werden. Schon im A. B. wurde eine entſcheidende Kriſis im Reiche Gottes gern mit einer Geburt verglichen (z. B. Hos.); denn im Reiche Gottes gibt es kein bloßes Vergehen, kein bloßes Abſterben ohne Wiedergeburt. So nennt auch Petrus die Erweckung Chriſti ein λύειν τὰς ὠδῖνας τοῦ θανάτου (geiſtreiche Paronomaſie von חֶבֶל מָוֶת) Act. 2. 24. Sie leiden nicht bloß eigene Schmerzen, ſondern die Wehen der Menſchheit, das ſind aber die Geburtswehen der neuen Welt, aus denen der verklärte Chriſtus und die in Ihm wiedergeborne Menſchheit hervorgeht.

Nun beſchreibt Er das Glück dieſes Zuſtandes der Wiedergeburt, den ſie in Vereinigung mit Ihm durchleben werden, das Glück der vollendeten Erlöſung voll der Gnade und Wahrheit. (—28.)

v. 23. 24. Er richtet ihren Blick auf den glücklichen Zeitpunkt jenes neuen Lebens. „Ille dies“ iſt hier im allgemeinem Sinne = Zeit gebraucht, oder es bezeichnet den Anfang jenes Zeitraumes. Die erſte Verheißung: „οὐκ ἐρωτήσετε“ iſt zweideutig, es kann heißen: ihr werdet mich nicht fragen, oder um nichts bitten. Gewöhnlich wird es im erſtern Sinne genommen, und auch der Zuſammenhang ſpricht für dieſe Bedeutung (Chrys. ſcheint zu zweideutig, denn es bezieht ſich ziemlich auf „ἤθελον αὐτὸν ἐρωτᾷν“ v. 19). Er erklärt jene Zeit als eine Zeit der vollen Wahrheit. Dieß zeigt ſich darin, daß ſie Ihn um nichts mehr fragen werden; denn Fragen geht aus einem Mangel an Erkenntniß hervor und ſucht eine äußerliche, mündliche Aufklärung. Dann aber werden ſie ſelbſt vollkommen in die Geheimniſſe der Offenbarung eingeweiht ſein, und die Belehrung wird nicht mehr durch

Fragen und Antworten vermittelt werden, ſondern durch unmittelbares Innewohnen des Lichtes Chriſti. — Zweitens iſt jene Zeit eine Zeit der vollen Gnade. Dieß zeigt ſich darin, daß ſie freien Zutritt zum Vater haben und alles von Ihm erhalten: „Wahrlich, ich ſage euch, wenn ihr Etwas den Vater in meinem Namen bitten werdet, ſo wird Er euch geben.“ Allerdings iſt die Erhörung abhängig von der Bitte im Namen Chriſti, d. h. davon, daß ſie in ſeinem Geiſte und im Glauben und Hoffen auf Ihn vor den Vater treten, aber die Erhörung iſt dann gewiß und unbeſchränkt. Daran knüpft Er einen Rückblick auf die Vergangenheit und eine Ermunterung. „Bisher habt ihr um nichts in meinem Namen gebeten“; dieß lag in der Natur der Sache, denn das Mittleramt Chriſti tritt ja erſt mit ſeiner Verklärung vollſtändig ein, und im Standpunkte der Apoſtel, der noch nicht durch und durch chriſtlich war. Nun aber ermuntert Er ſie: „Bittet und ihr werdet erhalten“, Er belebt ihren Muth und ihr Vertrauen. Was aber dieſe Erhörung für ſie bedeute, ſagt der Zweckſatz: „auf daß eure Freude vollkommen ſei“ — es iſt die volle Seligkeit. — Dieſen Doppelgedanken, wie nun die Zeit der vollen Erlöſung in Wahrheit und Gnade eintreten werde, führt Er nun nochmals reicher und entwickelter aus. (v. 25—27.)

v. 25. Es iſt die Zeit der vollkommenen Wahrheit — dieſes ſpricht Er mit Beziehung auf den bisherigen Zuſtand der verhüllten Wahrheit aus. „Das habe ich in Gleichniſſen zu euch geredet.“ Darunter verſteht Er nicht etwa nur ſeine Parabeln und dergl., ſondern überhaupt die bildliche Lehrweiſe, in die Er die übernatürlichen Wahrheiten für die Jünger, wie für Kinder einkleiden mußte. In Zukunft aber „kommt die Stunde, da ich nicht mehr in Gleichniſſen, ſondern offen vom Vater euch verkünden werde.“ Der Vater iſt hier überhaupt als die Urquelle aller göttlichen Wahrheit genannt, die ja immer auf Ihn zurückgeht. Dieſe Wahrheit kommt den Jüngern allerdings nicht auf einem neuen Wege, ſondern wie bisher durch Chriſtus zu, aber die Weiſe iſt dann offen, d. h. nicht mehr in menſchlich-herablaſſender Hülle, ſondern wie die Wahrheit es verlangt.

v. 26. 27. Es iſt die Zeit der vollkommenen Gnade, ſowohl von ihrer als von Seite Gottes. „Dann werdet ihr in meinem Namen bitten.“ Die Kunſt des Gebetes, beſonders die des chriſtlichen Gebetes

iſt die höchſte; denn es iſt der Puls des chriſtlichen Lebens, und dieſe rechte Kunſt werden ſie dann verſtehen und üben. Das aber iſt die ſubjektive Bedingung der Gnade der Erhörung. Daß und wie dieſe eintreten werde, enthält die weitere Verſicherung: „nicht ich will den Vater bitten, ſondern Er ſelbſt liebt euch.“ Das heißt ſo viel: daß ſie in Zukunft nicht einmal mehr eines Mittlers zum Herzen Gottes bedürften, weil durch die Verſöhnung vollkommen jede Schranke zwiſchen dem Vater und ihnen niedergeriſſen, die unmittelbare Liebe des Vaters gewonnen und damit der ganze Schatz des göttlichen Lebens und der göttlichen Gnade ihnen ſelbſt zugänglich geworden iſt. Dieſe völlige Gottverſöhnung und Lebenseinheit beruht aber darauf, „daß ſie Ihn geliebt und geglaubt haben, daß Er vom Vater ausgegangen ſei“, d. h. beruht auf ihrer Verbindung mit Chriſtus, deren Doppelband Liebe und Glaube iſt — aber der übernatürliche Glaube, deſſen Hauptinhalt die göttliche Natur und die göttliche Sendung Chriſti iſt.

v. 28. Zum Schluſſe faßt Chriſtus die Hauptmomente ſeiner ganzen Offenbarung zuſammen, welche die Weltverſöhnung vollbracht hat und auf der von nun an das ganze neue Leben gründet. Dieſe ſind zwei: ſeine Erniedrigung und Erhöhung, ſeine Menſchwerdung und Verklärung. Die Erniedrigung hat wieder zwei Momente: das Ausgehen vom Vater, d. h. ſeinen göttlichen Urſprung und ſeine göttliche Sendung, und ſeine hiſtoriſche Erſcheinung. Ebenſo die Verklärung: das Hinübergehen aus der hiſtoriſchen Gegenwart und den Eintritt in das Leben göttlicher Herrlichkeit. Es iſt alſo eine Schlußverſicherung: ihr glaubet und euer Glaube iſt keine Täuſchung; ich bin der Erlöſer und bin ſoeben im Begriffe die Erlöſung zu vollenden.

Schluß der ganzen Troſtrede (v. 29—33). Die Jünger fühlen ſich in dieſem Augenblicke ungemein gehoben; in einem Vorgeſchmacke dieſer verheißenen Klarheit und Seligkeit meinen ſie dieſelbe jetzt ſchon eingetreten, und bekennen freudig ihren Glauben. Einerſeits haben ſie Recht; dieſer letzte Augenblick des Geſpräches mit ihrem Meiſter iſt vielleicht der ſchönſte und erleuchtetſte ihres Lebens. Andrerſeits iſt das Vorgefühl freilich zu früh, denn es erwartet ſie noch eine entſcheidende Kriſis und erſt dahinter winket ihnen der Sieg. Das ſagt ihnen Chriſtus, der es klar vorausſieht und dieſe allzugroße Sicherheit in ihnen herabſtimmen will.

v. 29. 30. Der letzte Zweifel der Jünger über sein baldiges Scheiden war jetzt ohne ihr Fragen gelöst — in diesem Augenblicke glauben sie Ihn sehr deutlich zu verstehen und bereits schon die verheißene bildlose Klarheit über die Geheimnisse der Offenbarung zu besitzen. „Siehe nun redest du offen und ohne Gleichniß!“ Daß Er aber die Gedanken ihres Herzens wußte und ungefragt ihre Zweifel zerstreute, ist ihnen ein vollgültiger Beweis seiner Allwissenheit und göttlichen Sendung, auf welchen hin sie ihre freudige Ueberzeugung aussprechen: „Nun wissen wir“ u. s. w. „Nun glauben wir“ u. s. w. Diese plötzliche Umwandlung ist freilich noch sehr unvollkommen und vorübergehend, aber doch ein schönes Resultat der Belehrung Christi und ihres allmäligen Eindringens in den geistigen Inhalt.

v. 31. 32. Christus entgegnet: „Nun glaubt ihr!?“ Mag man es als Frage oder als Satz fassen, so liegt wohl ein Zugeben darin. Er freut sich ihres Glaubens und weist die gutmüthige Aeußerung desselben nicht zurück. Aber Er zeigt die geringe Festigkeit und das baldige Verschwinden desselben: „Sieh, es kommt die Stunde und ist schon da, daß ihr euch, jeder in das Seinige (jeder für sich) zerstreuet und mich allein lasset.“ Daß der Jüngerkreis sich auflöset, sie Jesum verlassen, daß jeder sich auf sich selbst stellt und jeder für sich denkt, handelt und für sich zurecht zu kommen sucht, zeigt ein trauriges Erbleichen ihres Glaubens, das übernatürliche Band gebrochen, den festen Halt verloren. Diese Auflösung des übernatürlichen Bandes, das sie vereinigte, ist nicht bloß auf sie von Einfluß, sondern auch auf Ihn selbst, denn Niemand von seinen Getreuen trägt mit Ihm den Kampf, unterstützt Ihn gleichsam mit geistigem Arme, sondern alle lassen Ihn allein. Wenn diese Ihn verlassen, so ist Er freilich von allen Menschen verlassen. — aber Er setzt, sie und sich tröstend, bei: „und (doch) bin ich nicht allein, weil der Vater mit mir ist.“ Freilich ist es nicht das Gefühl der Gottvereinigung, das Ihn im Leiden begleitet („quare me dereliquisti!“), aber wohl die Kraft und die Liebe derselben.

v. 33. Er faßt nochmals den Zweck der ganzen Unterredung zusammen: „das habe ich zu euch gesagt, daß ihr in mir Frieden habet“, d. h. unerschütterliche Beruhigung in allen Leiden. Das aber haben sie nur durch Christum und in der Vereinigung mit Ihm. Das erklärt Er noch näher. Außer Ihm finden sie das nicht: „In der

Welt werdet ihr Trübsal haben." Aber sie dürfen darob nicht verzagen, sondern dabei frohen Muth haben: „denn ich habe die Welt überwunden", nämlich durch Vernichtung ihrer Macht und ihres Bestandes durch sein Leiden und seine Verherrlichung (proleptice gesprochen); also kann nicht mehr die Welt entscheiden, Christus allein hat die Macht. Dieß ist der Grund, daß und warum sie in Christo Frieden haben werden..

Das hohepriesterliche Gebet des Herrn. Kap. 17.

Die letzten Anordnungen des Herrn auf Erden sind nun getroffen, auf das Testament der Wahrheit und Liebe ist das letzte Siegel gedrückt. Der Augenblick des großen Ueberganges (Phase Domini) naht. Der Herr steht gleichsam vor dem Altar, an dem Er das Opfer und der Hohepriester sein soll. In dem Gefühle dieser seiner hohenpriesterlichen Stellung zwischen Gott und den Menschen richtet Er das letzte ergreifende Gebet an den Vater, das man wegen des Augenblicks, dem es angehört, und wegen seines Inhaltes das hohepriesterliche Gebet Jesu zu nennen pflegt. Es ist feierliches Opfer- und Segensgebet im Angesichte des Erlösungsopfers selbst.. Warum Gebet? Weil die Erlösung, obwohl von Ihm vollbracht, doch zuletzt vom Vater ausgeht und vollendet wird. Wie das Opfer des Gottmenschen kein bloß geistiger Akt war, sondern eine volle, Himmel und Erde bewegende Handlung, so ist auch sein Opfergebet kein bloß geistiges Eingehen in den Willen des Vaters, sondern Er erscheint „preces supplicationesque ... cum clamore valido et lacrimis offerens" Hebr. 5, 7. Und wie der Segen der Erlösung keine bloß geistige, unsichtbare Kraft war, sondern ein leuchtender, den ganzen Menschen im Diesseits und Jenseits verklärender Lebensstrom, so ist auch sein Segensgebet für die Menschheit offen und laut, ein feierlich Bekenntniß vor dem Vater, ein feierlich Zeugniß des Trostes und der Liebe für die ganze Menschheit. — Der Inhalt dieses Gebetes an den Vater ist nun folgender: Er möge das Werk der Erlösung allseitig in Gnade vollenden. Nun ist aber der Kern des Erlösungswerkes die gnadenreiche Einkehr und Aufnahme Jesu Christi mit all ihren beseligenden Folgen, d. h. die Verherrlichung Jesu Christi. Also ist auch der Grundgedanke des Gebetes um Vollendung des

Erlöſungswerkes das Gebet um die Verherrlichung Chriſti. Dieſe aber zieht nothwendig zwei Folgen nach ſich: die Verherrlichung des Vaters und die Beſeligung der Menſchen. Alſo iſt der Grundgedanke dieſes Gebetes genauer die Verherrlichung Jeſu Chriſti, damit der Vater verherrlichet werde und die Menſchen am göttlichen Leben Theil haben.

Die Ausführung iſt nun folgende:

a) Chriſtus bringt die Bitte um Vollendung des Erlöſungswerkes in der angegebenen Bedeutung im Allgemeinen vor (v. 1—3). Dann ſpezialiſirt Er die allgemeine Bitte nach ihren verſchiedenen Seiten, nämlich

b) Bitte um ſeine perſönliche Verherrlichung (v. 4. 5.);

c) Bitte um ſeine Verherrlichung in und mit den Jüngern (v. 6—19); endlich

d) Bitte um ſeine Verherrlichung in und mit der ganzen Kirche.

Wohl in keiner Rede des Herrn offenbart ſich ſo wie in dieſer die gottdurchſtrahlte Menſchheit, Hoheit und Demuth, göttlicher unerfaßlicher Tiefſinn und kindliche Einfalt. Es iſt, wenn man ſo ſagen darf, der Schwanengeſang des Gottmenſchen; die Flamme auf dem Opferaltar der Welterlöſung, die das Opfer verzehrt und verklärt, ſeinen Duft zum Himmel trägt und Licht und Kraft in die Welt ausſtrahlt.

a) Chriſti Gebet um Vollendung des Erlöſungswerkes im Allgemeinen. v. 1—3.

Es enthält, wie geſagt, den Grundgedanken des ganzen Gebetes: Bitte um Verherrlichung Chriſti, damit der Vater verherrlichet werde und die Menſchen darin das ewige Leben erlangen.

v. 1. Zuerſt ein Wort der Einleitung, wodurch dieß Stück von den vorhergehenden Reden abgeſchieden und als Gebet bezeichnet wird. Daß die Reden nun geſchloſſen ſeien, beſagt das Schlußwort des Evangeliſten: „Daß ſprach Jeſus.“ Zu der folgenden Gebetsrede verſetzt der Herr ſich auch äußerlich in die Stellung des Betenden, indem Er die Augen zum Himmel erhebt. Daraus wollten Einige ſchließen, Er habe dieſelbe nicht mehr im Saale, ſondern im Freien geſprochen — iſt nicht nothwendig, denn die Fenſter oder Gitter pflegten hoch zu ſein, ſo daß der Himmel hereinſchien, und es war eben eine mondhelle Nacht.

Nun beginnt das Gebet selbst. „Vater, die Stunde ist da!“ Dieß drückt die Bedeutung des Augenblickes aus und erhöht die Kraft und Bedeutung des Gebetes; es ist der längsterwartete, inhaltschwerste Moment der Weltgeschichte. — Der summarische Inhalt seiner Bitte ist: „Verherrliche deinen Sohn!“ Es ist hier jede Art der Verherrlichung gemeint, die persönliche Verklärung Christi und seine Verklärung in der Menschheit durch Ausbreitung seiner Wahrheit und Gnade und durch Beseligung der Erlösten. Es ist also nicht eine Bitte, die bloß Ihn angeht, sondern sie umfaßt die ganze Offenbarung, Gott und die Menschen. Er entwickelt nun auch den weitern Inhalt seiner Bitte, oder die tiefere Absicht seiner Verklärung — nicht seine Herrlichkeit und Seligkeit ist Ihm das Höchste und Letzte, sondern „auf daß Dein Sohn auch Dich verkläre.“ Die Verherrlichung des Vaters ist eben so allgemein zu verstehen und so vielseitig, wie die Verherrlichung oder Verklärung des Sohnes. Verherrlicht wird der Vater durch die persönliche Verklärung des Sohnes, weil dieser ja das Abbild des Vaters ist und aus dem verklärten Sohne das Wesen des Vaters unendlich herrlicher wiederstrahlt, als aus der Knechtsgestalt. Er wird ferner verherrlicht durch die Verherrlichung des Sohnes in der Menschheit, indem ja eben daran der Reichthum und die Liebe des Vaters offenbar wird. Diese wechselseitige Verherrlichung des Vaters und des Sohnes ist das eigentliche Wesen des Erlösungswerkes, es ist nur der vollkommene Ausguß der gegenseitigen ewigen Liebe, die unverhüllte Offenbarung und die höchste Realisirung derselben. Erst dadurch wird das Erlösungswerk aus der Schranke der Unendlichkeit herausgehoben und erscheint als Manifestation des absoluten göttlichen Lebens nach Außen. (Man möchte dieß die metaphysische Seite der Erlösung nennen.)

v. 2. sagt, worin und wie diese göttliche Wechselverherrlichung stattfinden soll. Wenn es auch an sich ein absoluter, rein göttlicher Akt ist, so geht derselbe doch nicht im verborgenen Schooße des immanenten göttlichen Lebens vor sich, sondern in und mit der Menschheit — diese ist als der dritte Faktor in jenen göttlichen Lebensakt mit hineingezogen, an und in ihr wird jene göttliche Wechselverklärung vollbracht und sie selbst darin vollendet und verklärt. Den Inhalt und den Zusammenhang dieses Verses mit dem vorhergehenden könnte man

kurz ſo ausdrücken: Verkläre mich, damit ich dich verherrliche in der Weiſe, wie du es willſt, nämlich in der erlösten Menſchheit. Die Erlöſung der Menſchheit, als die dritte Seite des Erlöſungswerkes, zerlegt Er aber in die einzelnen Momente: die Grundlegung, die Abſicht, dann die Verwirklichnng der Erlöſung. Die Verbindung bildet die particula καθώς; es iſt nicht bloß ein Parallelwort = gleichwie, ſondern eine Cauſalpartikel: wie, oder: da du ja, ſintemal du u. ſ. w. Es erklärt alſo, wie und worin Gott ſeine Selbſtverherrlichung durch den Sohn gewollt und angebahnt habe, und worin dieſer ſie vollbringe. Erſtlich hat der Vater den Grund dazu gelegt durch die Sendung des Sohnes: „wie Du ihm ja Gewalt über alles Fleiſch gegeben haſt.“ „Alles Fleiſch“ bezeichnet die Menſchheit nach ihrer irdiſchen, hinfälligen Natur, in welcher ſie alles übernatürlichen Lebens entbehrt. Wie Alles, ſo iſt auch die Menſchheit Eigenthum des Schöpfers; Er gab ſie aber dem Sohne, indem Er Ihn zum Menſchenſohn machte, wodurch dieſer an die Spitze der Menſchheit trat und ſofort ihr Wohl und Weh allein in der Hand hält. — Die Abſicht Gottes dabei war die Vollendung und Beſeligung der Menſchheit: „auf daß er allen, die Du ihm gabſt, das ewige Leben gebe.“ Im ewigen Leben der Menſchheit wollte alſo der Vater ſeine Verherrlichung durch den Sohn finden.

v. 3. Hier wird nun erklärt, worin das ewige Leben beſtehe, oder wie die Erlöſung verwirklicht werde: „Das aber iſt das ewige Leben, daß ſie Dich erkennen, den allein wahren Gott, und Den Du geſendet haſt, Jeſum Chriſtum.“ Das ewige Leben wird alſo hier nicht in irgend einen äußerlichen Beſitz geſetzt, etwa in die Fülle jener Macht und Güter, worin die Juden die Seligkeit des Meſſiasreiches ſetzten, ſondern in die Erkenntniß Gottes. Freilich iſt dieſe aber nicht ein bloß begriffliches Erkennen, „kein bloßes Auswendig- ſondern Inwendigwiſſen“ (Tholuk), ein Innewerden Gottes in Wahrheit und Gnade, wie es keine menſchliche Weisheit, ſondern nur die Gnade Chriſti bringt. Daher heißt es auch, daß ein ſolches Erkennen nicht bloß das ewige Leben bewirke, ſondern ſchon ſei, indem es ja nichts anders iſt als Vereinigung mit Gott und darin liegende Vollendung und Seligkeit des geiſtigen Lebens. Gott iſt hier der alleinige und wahre genannt, im Gegenſatze zu den vielen Göttern des Heidenthums und zu der falſchen oder wenigſtens unvollkommenen Gottesidee des Heiden-

thums und Judenthums zumal. — Aber die rechte Gotteserkenntniß muß zugleich eine *christliche* sein, ja sie ist eigentlich sonst gar nicht möglich, daher der Beisatz: und Den Du gesendet hast, Jesum Christum. Allerdings gibt es auch eine natürliche Gotteserkenntniß, aber diese erhebt den Geist auch nicht über seine natürliche Isolirtheit und Unvollkommenheit, gibt ihm nichts von ewigem Leben; erst die Erkenntniß Gottes und Christi führt zum Wesen Gottes, zur Quelle des Lebens. Man brauchte diese Stelle, um die Gottheit Christi zu beweisen und zu bestreiten. Die Väter (Aug. Ambros. Hilar.): ut te, et quem misisti, cognoscant solum verum Deum. Allein dieses solum verum Deum gehört wohl nicht zu Christus. Aber auch nicht bestreiten läßt sich daraus die Gottheit Christi, da *seine* Erkenntniß ja eben so nothwendig zum ewigen Leben ist, als die des Vaters, also beide wesentlich *koordinirt* sind. — Nun können wir den Schluß zurück machen: Weil das ewige Leben oder die Erlösung der Menschen in der Erkenntniß des Vaters und Sohnes besteht, diese aber eben durch die Wechselverherrlichung des Vaters und Sohnes erreicht wird, ja eigentlich *sie* ist, so ist sie ein wesentliches Moment des Werkes Christi.

b) Bitte um seine *persönliche Verherrlichung*. v. 4. 5.

Sie ist das Erste und Wesentlichste in dem Verherrlichungsprozeß des Gottmenschen. Sie beruht rein auf dem Verhältniß zwischen Gott dem Vater und dem Sohn, und ist unabhängig von allen Geschöpfen.

v. 4. Die Verherrlichung Christi ist eine Folge der Verherrlichung des Vaters, sowohl der Zeit als der Causalität nach. Christus stellt daher diese als vollendet dar: „Ich habe Dich verherrlicht auf Erden.“ Die Verherrlichung des Vaters ist allerdings so alt und so weit als die Schöpfung: Coeli enarrant gloriam Dei etc. Aber jene Verherrlichung Gottes ist schon an und für sich eine dunkle, da das geschöpfliche Universum nur eine Hieroglyphe des Namens-Gottes ist, und war durch die Sünde der Menschen noch mehr getrübt, denn diese war ja eine Läugnung, daß Er ein Gott der Wahrheit, der Liebe und des Lebens sei und führte consequent zu jener äußersten Verunehrung Gottes, da die Menschen „mutaverunt gloriam incorruptibilis Dei in similitudinem corruptibilis hominis“ etc. Rom. 1, 23. Die gloria Dei war also in der That, soweit es in der Macht der Menschen lag, aus

der Schöpfung verſchwunden. Nun trat eine neue Offenbarung ein, Gott ſoll ſeine Herrlichkeit wieder erlangen, dieſe ſoll in unendlich lichteren Zügen dem Univerſum eingeprägt werden, als es in der Schöpfung geſchehen war, durch die Erlöſung. Dieſe iſt die glorificatio Dei κατ' ἐξ. und ihr Schauplatz iſt die Erde. Dieſe Erlöſung hat Chriſtus vollbracht. Er vollbrachte ſie einmal durch den Gottesdienſt ſeines eigenen Lebens, indem ja Er ſelbſt, der weſensgleiche Sohn Gottes, vor dem Vater in den Staub ſich beugte und in unendlichem Gehorſam vor Ihm ſich vernichtete, wodurch Er in der That der Herrlichkeit des Vaters ein göttliches Denkmal ſetzte, das über alle Verherrlichung durch die Geſchöpfe unendlich hinausreicht. Zweitens vollbrachte Er ſie, indem Er die Schöpfung wieder zu einem reinen Spiegel der göttlichen Glorie machte; einmal dadurch, daß Er in Weſen, Wort und That den Vater der Wahrheit und der Liebe offenbarte, dann dadurch, daß Er der ganzen Schöpfung das verlorne göttliche Leben zurückgab, alſo machte, daß Gott wieder Alles in Allem iſt (I. Cor. 15, 28). Weil dieß Gebet wirklich im Angeſichte ſeines letzten Opfers geſprochen iſt, ſo nennt Er dieſe Verherrlichung des Vaters ſchon vollbracht. Dieß iſt das ganze Werk Chriſti, denn die Welterlöſung iſt dem Geſagten zufolge ſchon darin enthalten, daher kann Chriſtus hiemit ſein Tagwerk als geſchloſſen bezeichnen: „Ich habe das Werk vollbracht, das Du mir zu thun gabſt.“ Wie die Schöpfung das Werk des Vaters, ſo war dieß das Werk des Sohnes. Jenes war ein Werk der Hoheit und Allmacht, dieſes ein Werk der Demuth und des Gehorſams — wie verſchieden beide ſind, ſo ſind doch beide gleich groß und göttlich. Und wie jenes Werk vollkommen aus der Hand des Vaters hervorging („vidit Deus cuncta, quae fecerat, et erant valde bona“ Gen. 1, 31), ſo iſt auch das Werk des Sohnes vollkommen, und Er ſpricht mit demſelben Ausdruck göttlicher Freude und Selbſtzufriedenheit, wie der Vater nach der Schöpfung — obwohl in tiefſter Demuth: „opus consummavi“. Er wiederholt dieſes Wort ſpäter in dem Augenblicke, da das Opfer real vollbracht iſt, in dem letzten Siegesruf am Kreuze: consummatum est! (19, 30) — gewiß ſeit dem Schöpfungsſegen das größte Wort der göttlichen Offenbarung, das von nun an mit ungehemmter Kraft forttönt durch Zeit und Ewigkeit! Ihm entſpricht das dritte große Wort,

der letzte Ruf des Geiſtes — Spiritus et sponsa dicunt: „Veni!“ Apoc. 22, 17.

v. 5. Wie auf das Schöpfungswerk der Ruhetag des Vaters folgte, ſo folgt auf das Erlöſungswerk der Ruhetag des Sohnes, ſeine ſelige Verherrlichung. Wie aber das Erlöſungswerk zunächſt nicht als ein Werk der Macht, ſondern des Gehorſams erſcheint, ſo erſcheint auch Chriſti Verherrlichung als ein Werk gnädiger Liebe, daher nimmt Er ſie nicht bloß hin, ſondern bittet darum: „und nun verherrliche Du mich, o Vater!“ καὶ νῦν hat zunächſt eine zeitliche Bedeutung — da meine That vollbracht iſt, ſo folge nun die deine. Es deutet aber auch auf einen innern, cauſalen Zuſammenhang, als Folge der Verherrlichung des Vaters, faſt wie „deßwegen“ (ἀντὶ τοῦ —). Dieſer iſt einerſeits begründet in der Gegenſeitigkeit des göttlichen Lebens, vermög welcher der Aktion des Sohnes eine Reaktion des Vaters entſpricht, andererſeits in der göttlichen Gerechtigkeit, vermög der die Verherrlichung des Sohnes eine Belohnung für ſein Werk iſt. So wird es auch Hebr. 12, 2. dargeſtellt: ἀντὶ τῆς προκειμένης αὐτῷ χαρᾶς ὑπέμεινε σταυρόν. — Die Verherrlichung Chriſti kann eine mehrfache ſein, was Er für eine meint, ſagt der Beiſatz: „verherrliche mich bei Dir“; alſo nicht eine Verherrlichung mit und in der Welt, ſondern eine übernatürliche, die einzig auf dem Weſen und Verhältniſſe des Vaters und Sohnes beruht, rein göttlich iſt. Noch näher bezeichnet Chriſtus dieſe Herrlichkeit als jene, „die ich bei Dir hatte, ehe die Welt war.“ Mit der Welt begann die Zeit, es iſt alſo die vorzeitliche oder ewige Herrlichkeit, als der Logos bei Gott war und die „Geſtalt Gottes“ trug, deren Er ſich bei ſeinem Eintritt in die Welt, da Er Knechtsgeſtalt annahm, entäußerte. Die Bitte will alſo ſagen: daß der Vater ſeinem Wandeln in der niedrigen Knechtsgeſtalt nun ein Ziel ſetzen möge, auf daß die verhüllte forma Dei in vollem Glanze hervortrete. Man kann dieſe Herrlichkeit, eben weil unabhängig von der Welt, die weſenhafte, perſönliche nennen. Aber doch kommt zu jener Urherrlichkeit noch ein weſentliches Moment hinzu, daß nun nämlich nicht mehr der Logos, ſondern der Gottmenſch in die Herrlichkeit eingeht. Dieſe Verherrlichung iſt aber, obwohl von der Welt unabhängig und verſchieden, doch nicht von derſelben getrennt. Denn wie des Vaters Verherrlichung in und an

den Geſchöpfen vollbracht wurde, vorzüglich in den Menſchen, ſo muß auch eine Verherrlichung des Sohnes mit und in der Menſchheit ſtattfinden. Daher wendet ſich das Gebet Chriſti nun zu dieſer zweiten Stufe der Verherrlichung und zwar zunächſt in ſeinen Jüngern.

c) Bitte Chriſti um ſeine Verherrlichung mit und in den Jüngern. v. 6—19.

Die Jünger ſind der nächſte Kreis um den Herrn, in welchem der Segen ſeiner Erlöſung niedergelegt und erhalten werden und von dem aus er ſich über alle Räume und Zeiten verbreiten ſoll. Sie ſind die theuren Pfänder, die der Vater Ihm anvertraut hat; in ihnen iſt der ganze Rathſchluß Gottes, das ganze Erlöſungswerk hinterlegt; in ihnen ruhen die Keime des neuen übernatürlichen Lebens — ſie ſind die wahre Errungenſchaft Chriſti. Alles Schöne und Gute in ihnen iſt ſein Werk, ſie ſind ſeine Ehrenkrone. Wenn alſo Chriſtus für ſie betet, ſo iſt es zuletzt auch nur ein Gebet um ſeine eigene Verherrlichung. Der Gedankengang iſt nun folgender:

α. Er legt das Verhältniß der Jünger zu Ihm dar (6—8);

β. Einleitung zum Gebete, für wen und warum Er bete (—11);

γ. Er bittet den Vater um ihre Bewahrung in ihrem bisherigen guten Zuſtande, endlich

δ. um ihre fortſchreitende Heiligung.

α. Verhältniß der Jünger zu Ihm.

Dieß iſt ein dreifaches: ſie ſind die Auserwählten des Vaters, bewährt durch ihre eigene Treue, endlich durch ſeine Erziehung zu Organen und Trägern der Offenbarung gemacht. Dieß iſt gleichſam ein dreifacher Titel, an den ſich das Gebet Chriſti und die Hoffnung auf Erhörung knüpft.

v. 6. Chriſti allgemeine Aufgabe in der Welt war die Verherrlichung des Vaters; davon geht Er nun zu der beſondern Weiſe über, wie Er dieſe Aufgabe an den Menſchen übte. „Ich habe Deinen Namen den Menſchen kundgethan.“ Der „Name Gottes“ iſt ſein offenbar und ausſprechbar gewordenes Weſen. An ſich iſt der Vater der Verborgene und Unausſprechliche, und von Natur aus hat der Menſch nur ein Ahnen desſelben. Zum wirklichen geiſtigen Beſitze, ſo daß es klar erkannt und ausgeſprochen werden kann — zum Namen Gottes, wird Gottes Weſen nur durch die göttliche Offenbarung.

Der A. B. kannte nun allerdings den Namen Gottes auch, aber doch großentheils nur in Bild und Gleichniß; erſt die Offenbarung Chriſti bringt die volle Erkenntniß. Dieſe Offenbarung brachte Chriſtus theils auf reale Weiſe, indem ja Er ſelbſt des Vaters Weſen lebendig darſtellte („qui videt me; videt et Patrem"), theils auf mehr ideale Weiſe, durch ſeine Lehre. Freilich hat auch Chriſtus bis zur Stunde den Schleier von des Vaters Weſen nicht ganz hinwegheben können und hat die παρρησία erſt für die Zukunft verheißen (16, 25), allein dieſe künftige Verdeutlichung iſt doch eigentlich nichts Neues, ſondern nur Entfaltung des ſchon Gegebenen, ſo daß Chriſtus ſeine Offenbarung ſchon jetzt für geſchloſſen erklären kann. — Dieſe Offenbarung konnte Chriſtus indeß nicht zum Eigenthum der ganzen Menſchheit machen, ſondern nur einiger Wenigen; Chriſtus bezeichnet ſie als diejenigen, „die der Vater Ihm von der Welt gegeben hat". Der Anſchluß an Chriſtus iſt nämlich eben ſo wenig Sache des Zufalls, als der eigenen Wahl, ſondern Sache der Gnade des Vaters, denn „nemo venit ad me, nisi Pater traxerit eum" (6, 44) und umgekehrt „omne, quod dat mihi Pater, ad me veniet" (ib. v. 37.) — in dieſem Sinne nennt Er die Jünger Ihm vom Vater Gegebene. Dieſe Uebergabe geſchah durch den innern Zug der Gnade und durch jene äußeren Führungen, wodurch ſie von der Welt ausgeſchieden und an Chriſtus angekettet wurden. Nun war freilich Chriſtus ſelbſt hiebei unabläſſig thätig, aber da der Vater durch Ihn wirkt, ſo nennt Er dieſen Erfolg auch nicht ſeine eigene Errungenſchaft, ſondern eine Gabe des Vaters. — Dieſes Uebergeben erklärt Er nun noch näher; es iſt nicht in jenem allgemeinen Sinne gemeint, in welchem Er Ihm „alles Fleiſch" übergab (v. 2.), ſondern in einem weit höheren Sinne, es iſt das Uebergeben zu ſeinem beſondern Eigenthum — „ſie gehörten Dir und Du haſt ſie mir gegeben." Sie gehörten dem Vater auf beſondere Weiſe an, ungefähr wie Er Israel unter den Völkern als das Volk ſeines Eigenthums angenommen hatte; ſie gehörten Ihm durch beſondere Gnadenwahl von ſeiner und durch beſondere Ergebenheit von ihrer Seite; und Er übergab ſie nun Chriſto als Seine Auserwählten zu deſſen beſonderem Eigenthum, gleichſam als den Stamm des neuen Volkes Gottes. War dieß eine beſondere Begnadigung von Gott, ſo haben ſie ſich derſelben durch eigene Bemühung auch würdig

gemacht: „und ſie haben Dein Wort bewahrt.“ Gottes Wort umfaßt die geoffenbarten Wahrheiten und Gebote, ſowohl die der altteſtam. Offenbarung, als beſonders die der Offenbarung Chriſti. Sie nun waren die Einzigen aus dem ganzen großen Haufen, die dieſelben in ihr Inneres aufnahmen, treu in ihrem Geiſte bewahrten und im Leben ausprägten — ſie ſind die kleine Schaar der Heiligen, die Pflanzſchule eines neuen übernatürlich-ſittlichen Lebens in der Gemeinſchaft der Heiligen d. i. in der Kirche.

v. 7. Sie ſind endlich die Träger der göttlichen Offenbarung. Chriſtus drückt es ſo aus: „Nun haben ſie erkannt, daß Alles, was Du mir gegeben haſt, von Dir iſt.“ „Alles was Du mir gegeben haſt“ iſt eine Umſchreibung für „das Göttliche in mir“. Der Vater iſt das Prinzip des göttlichen Lebens, daher iſt auch alles, was Chriſtus iſt und hat, zuletzt vom Vater, und obwohl Chriſtus, als weſensgleicher Sohn des Vaters, es mit Recht als ſein wahres Eigenthum bezeichnen kann, ſchreibt Er es doch in der Sprache der Demuth und Liebe immer alles dem Vater zu. Indem nun die Jünger erkennen, daß dieß alles vom Vater ſei, erkennen ſie das wahre Geheimniß der Offenbarung, nämlich den göttlichen Urſprung und Charakter Alles in und an Chriſto, alſo ſeine göttliche Natur, ſeine göttliche Sendung und ſein göttliches Wirken, kurz — ſie erkennen Ihn als den Sohn Gottes und ſeine Offenbarung als Offenbarung Gottes. Dieſe Erkenntniß iſt aber nicht alt, ſie iſt erſt jetzt (νῦν) in ihnen.

v. 8. Dieß Anerkennen ſeiner Göttlichkeit wird nun in ſeine einzelnen Momente zerlegt, und ſeine Geneſis beſchrieben. Sie gelangten dazu durch Mittheilung von ſeiner und durch gläubiges Aufnehmen von ihrer Seite. „Denn ich habe die Worte, die Du mir gegeben haſt, ihnen gegeben.“ Auch hier ſpricht Chriſtus von göttlichen Dingen wieder in menſchlichem Gleichniß. Die Worte, die der Vater Ihm gegeben, ſind ſeine ewige Wahrheit, die aus des Vaters Weſen in ewiger Klarheit und Unmittelbarkeit in Ihm wiederſtrahlt; dieſelbe Wahrheit hat Er nun zum Eigenthum der Seinen gemacht, ſo daß ſie nun gleichſam in das göttliche Licht mit hineingezogen ſind. Was nun von ihrer Seite kam, iſt erſtlich das Aufnehmen: „ſie haben ſie aufgenommen“, und die Früchte davon ſind gläubiges Erkennen und erkennendes Glauben: „und ſie haben wahrhaftig erkannt, daß ich von

Dir ausgegangen bin.“ Das Ausgehen vom Vater umfaßt ſowohl ſein Ausgehen von Ewigkeit oder ſein Weſen, als auch ſein Ausgehen in der Zeit, d. h. ſeine gottentſprungene Herkunft in die Welt. Chriſtus ſagt hier nicht: ſie haben das geglaubt, ſondern: wahrhaftig erkannt, weil ſie von ſeinem göttlichen Ausgehen nicht mehr bloß eine objektive Gewißheit, ſondern eine erleuchtete, unumſtößliche Ueberzeugung, eine klare Einſicht hatten. Von Ihm geht aber ihr gläubiges Erkennen wieder auf den göttlichen Urgrund zurück, auf den Vater: „und ſie haben geglaubt, daß du mich geſandt haſt.“ Bei aller Ueberzeugung von der göttlichen Natur und Herkunft Chriſti konnte nämlich noch immer ein tiefes Dunkel um den göttlichen Rathſchluß ſchweben; mit der Einſicht, daß Er von Gott komme, iſt das Wie noch keineswegs erklärt. Dieß Dunkel verſchwindet mit dem Glauben an ſeine göttliche Sendung. Zwiſchen dem obigen Erkennen und dem Glauben hier iſt freilich kein weſentlicher Unterſchied, aber doch einiger; denn von der Göttlichkeit Chriſti iſt aus ihrer eigenen Erfahrung ein erleuchtendes Erkennen möglich, aber der göttliche Rathſchluß iſt dem menſchlichen Geiſte unerreichbar, daher rein Gegenſtand des Glaubens. — Chriſtus erklärt alſo hier die Jünger im Beſitze der ganzen göttlichen Offenbarung, alſo als Träger ſeiner Offenbarung für die Menſchheit. Nun geht Er über zur

β. nähern Einleitung ſeiner Bitte für ſie (9—11), erklärt, für wen Er bitte, nämlich nur für ſie, nicht für die Welt, und warum Er bitte, nämlich weil Er ſie verlaſſen müſſe.

v. 9. Was Er bisher über die Stellung der Jünger zu Ihm ſagte, erklärt deutlich genug, wie unendlich ſie Ihm am Herzen liegen müſſen. Mit dieſem unendlichen Intereſſe führt Er ſie nun vor den Vater hin: „Ich bitte für ſie.“ Auf jedem dieſer Worte liegt ein beſonderer Nachdruck. Das Bitten iſt ein Stellen unter den Schutz des Vaters, ein Empfehlen in ſeine Gnade; es liegt darin, daß ſie noch keineswegs im Stadium der Sicherheit und Vollendung angekommen, ſondern noch hülfsbedürftig ſeien, und daß hinfort nicht mehr Er ihre Hülfe ſein könne, ſondern der Vater. „Ich (ἐγώ) bitte“ drückt die Kraft und Bedeutung der Bitte aus; es iſt nicht Menſchengebet, ſondern Gebet des Erlöſers, das ja ſchon Erfüllung iſt. Endlich betet Er für ſie, die Er ja ſo eben als ſein Theuerſtes und Wichtigſtes auf Erden

erklärt hat. Er umſchreibt dieß noch genauer: „Nicht für die Welt bitte ich, ſondern für die, welche Du mir gegeben haſt, weil ſie dein ſind"; es iſt alſo ausſchließlich ein Gebet für des Vaters und ſeine Auserwählten, gleichſam der Segen, den der ſcheidende Vater nur ſeinen Kindern und Erben ertheilt, und von dem alle Andern ausgeſchloſſen ſind. Aber warum bittet denn Chriſtus hier ſo ausſchließlich — Er, der doch für ſeine Feinde am Kreuze betet und den der Apoſtel Johannes (I. ep. 2, 1. 2) den advocatus und die propitiatio pro peccatis totius mundi nennt? Chriſtus ſchließt hiemit freilich nicht überhaupt ſeine Interceſſion für die Welt aus, aber wohl dieſe Bitte und dieſe Art des Bittens. Anders iſt ſein Gebet für die Welt und anders für die Kinder Gottes. Für jene bittet Er erſt um Vergebung und um die Aufnahme zum Segen der Erlöſung; für dieſe aber um den vollen Segen der Erlöſung — wie der Segen eines Vaters über ſeine Kinder ja nicht einen Segenswunſch über alle Welt ausſchließt.

v. 10. Der Titel, worauf ſich das beſondere Gebet Chriſti für die Jünger ſtützt, iſt die beſondere Weiſe, in der ſie Ihm und dem Vater gehören. Dieſe beſondere Weiſe erklärt Er hier nun noch genauer. „Sie ſind dein und mein", ſagte Er v. 9., „und alles was mein iſt, iſt auch Dein und das Deine mein." Sie ſind alſo durch die Uebergabe an Chriſtus nicht vom Vater losgetrennt, ſondern das gemeinſame Eigenthum Beider, und dieß kraft der göttlichen Lebensgemeinſchaft, in der es nichts Getrenntes und beſonderes gibt. Chriſtus bittet alſo hier nicht für etwas dem Vater Fremdes, ſondern was Ihm ebenſo zugehört, woran alſo Beide dasſelbe Intereſſe haben. Worin aber dieſes gemeinſame Intereſſe beſtehe, ſagt der Beiſatz: „und ich bin in ihnen verherrlicht" — dadurch nämlich, daß Er mit ſeiner Wahrheit und Gnade in ihnen fortlebt; eine Herrlichkeit, die freilich jetzt noch verborgen iſt und erſt in der Zukunft entſchleiert wird, aber doch ſchon vorhanden iſt (Col. 3, 3. 4). Da aber die Verherrlichung Chriſti der gemeinſame letzte Zweck des Erlöſungswerkes iſt, ſo ſind eben dadurch die Jünger die eigentliche Welt der göttlichen Offenbarung und der wichtigſte Gegenſtand der göttlichen Fürſorge.

v. 11. bringt den äußerlichen Grund der Bitte Chriſti: „Und ich bin nicht mehr in der Welt" — ſolang Er da war, konnte Er ſelbſt ſie ſchützen und erziehen, nun aber ſtehen ſie verlaſſen da und bedürfen

noch des Schutzes so sehr, da sie in der Welt sind, also den Versuchungen und Gefahren der Welt ausgesetzt! „Und ich komme zu Dir", werde also dem Orte und der Gelegenheit der unmittelbaren Einwirkung entrückt. Wie in der ganzen Rede Christus sich als nicht mehr der Erde angehörig, sondern schon als verklärt und vollendet betrachtet, so tritt diese prolepsis hier besonders stark hervor.

γ. Nun spricht Christus den Inhalt seiner ersten Bitte für die Jünger aus: die Bewahrung vom Vater, und erklärt dabei auch näher, warum Er gerade um das bitte und was die Bitte sagen wolle. v. 11—16.

v. 11. Die Bitte beginnt mit der feierlichen Apostrophe: „Heiliger Vater!" Gerade die Heiligkeit Gottes ist jene Eigenschaft, vermög der Er dem κόσμος und seinen verderbten und verderbenden Bestrebungen entgegensteht und den Grund eines höheren, übernatürlichen Lebens für die Auserwählten bildet. Daran schließt sich also die Bitte: „Bewahre sie in deinem Namen!" Der Name Gottes ist eben die göttliche Offenbarung, das übernatürliche Lebenselement, in das sie mit ihrem ganzen Sein und Leben aufgenommen sind und wodurch sie, obwohl mitten in der Welt, doch über der Welt stehen. Dieses Element bezeichnet Christus als das Band, welches sie an Ihn knüpft — in deinem Namen, „in dem Du sie mir gabest." (ᾧ nach den besten Edit. die rechte Lesart.) Christo gehörten sie nämlich nicht durch die äußerliche Nachfolge an, sondern durch die Wahrheit und Gnade, die ihren Geist durchdrang, und diese Wirkung ist vom Vater — Er übergab sie also Christo in Seinem Namen, d. h. durch diese innere Weihe. Endlich nennt die Bitte auch noch den Zweck der Uebergabe und der Bewahrung des Vaters: „auf daß sie Eins seien, wie Wir Eins sind." Die Einheit des Vaters und Sohnes ist keine bloß moralische, nämlich bloße ὁμόνοια, sondern Einheit des Wesens und Lebens, und diese ist das Vorbild jener Einheit, die die Jünger auf Erden bilden sollen. Es ist also auch diese keine bloße Einigkeit, sondern Lebenseinigkeit, d. h. daß sie in demselben Lebensgrunde wurzeln, von demselben Geiste durchdrungen, von demselben Prinzipe getragen werden. Dieser gemeinsame Lebensgrund ist aber Er selbst, wie Er oben im Gleichnisse vom Weinstock gezeigt hat. Sie sollen also das Abbild des göttlichen Liebelebens voll Kraft und Seligkeit auf Erden sein, ja gewissermaßen nur

erklärt hat. Er umschreibt dieß noch genauer: „Nicht für die Welt bitte ich, sondern für die, welche Du mir gegeben hast, weil sie dein sind"; es ist also ausschließlich ein Gebet für des Vaters und seine Auserwählten, gleichsam der Segen, den der scheidende Vater nur seinen Kindern und Erben ertheilt, und von dem alle Andern ausgeschlossen sind. Aber warum bittet denn Christus hier so ausschließlich — Er, der doch für seine Feinde am Kreuze betet und den der Apostel Johannes (I. ep. 2, 1. 2) den advocatus und die propitiatio pro peccatis totius mundi nennt? Christus schließt hiemit freilich nicht überhaupt seine Intercession für die Welt aus, aber wohl diese Bitte und diese Art des Bittens. Anders ist sein Gebet für die Welt und anders für die Kinder Gottes. Für jene bittet Er erst um Vergebung und um die Aufnahme zum Segen der Erlösung, für diese aber um den vollen Segen der Erlösung — wie der Segen eines Vaters über seine Kinder ja nicht einen Segenswunsch über alle Welt ausschließt.

v. 10. Der Titel, worauf sich das besondere Gebet Christi für die Jünger stützt, ist die besondere Weise, in der sie Ihm und dem Vater gehören. Diese besondere Weise erklärt Er hier nun noch genauer. „Sie sind dein und mein", sagte Er v. 9., „und alles was mein ist, ist auch Dein und das Deine mein." Sie sind also durch die Uebergabe an Christus nicht vom Vater losgetrennt, sondern das gemeinsame Eigenthum Beider, und dieß kraft der göttlichen Lebensgemeinschaft, in der es nichts Getrenntes und besonderes gibt. Christus bittet also hier nicht für etwas dem Vater Fremdes, sondern was Ihm ebenso zugehört, woran also Beide dasselbe Interesse haben. Worin aber dieses gemeinsame Interesse bestehe, sagt der Beisatz: „und ich bin in ihnen verherrlicht" — dadurch nämlich, daß Er mit seiner Wahrheit und Gnade in ihnen fortlebt; eine Herrlichkeit, die freilich jetzt noch verborgen ist und erst in der Zukunft entschleiert wird, aber doch schon vorhanden ist (Col. 3, 3. 4). Da aber die Verherrlichung Christi der gemeinsame letzte Zweck des Erlösungswerkes ist, so sind eben dadurch die Jünger die eigentliche Welt der göttlichen Offenbarung und der wichtigste Gegenstand der göttlichen Fürsorge.

v. 11. bringt den äußerlichen Grund der Bitte Christi: „Und ich bin nicht mehr in der Welt" — solang Er da war, konnte Er selbst sie schützen und erziehen, nun aber stehen sie verlassen da und bedürfen

noch des Schutzes so sehr, da sie in der Welt sind, also den Versuchungen und Gefahren der Welt ausgesetzt! „Und ich komme zu Dir", werde also dem Orte und der Gelegenheit der unmittelbaren Einwirkung entrückt. Wie in der ganzen Rede Christus sich als nicht mehr der Erde angehörig, sondern schon als verklärt und vollendet betrachtet, so tritt diese prolepsis hier besonders stark hervor.

γ. Nun spricht Christus den Inhalt seiner ersten Bitte für die Jünger aus: die Bewahrung vom Vater, und erklärt dabei auch näher, warum Er gerade um das bitte und was die Bitte sagen wolle. v. 11—16.

v. 11. Die Bitte beginnt mit der feierlichen Apostrophe: „Heiliger Vater!" Gerade die Heiligkeit Gottes ist jene Eigenschaft, vermög der Er dem κόσμος und seinen verderbten und verderbenden Bestrebungen entgegensteht und den Grund eines höheren, übernatürlichen Lebens für die Auserwählten bildet. Daran schließt sich also die Bitte: „Bewahre sie in deinem Namen!" Der Name Gottes ist eben die göttliche Offenbarung, das übernatürliche Lebenselement, in das sie mit ihrem ganzen Sein und Leben aufgenommen sind und wodurch sie, obwohl mitten in der Welt, doch über der Welt stehen. Dieses Element bezeichnet Christus als das Band, welches sie an Ihn knüpft — in deinem Namen, „in dem Du sie mir gabest." (ᾧ nach den besten Edit. die rechte Lesart.) Christo gehörten sie nämlich nicht durch die äußerliche Nachfolge an, sondern durch die Wahrheit und Gnade, die ihren Geist durchdrang, und diese Wirkung ist vom Vater — Er übergab sie also Christo in Seinem Namen, d. h. durch diese innere Weihe. Endlich nennt die Bitte auch noch den Zweck der Uebergabe und der Bewahrung des Vaters: „auf daß sie Eins seien, wie Wir Eins sind." Die Einheit des Vaters und Sohnes ist keine bloß moralische, nämlich bloße ὁμόνοια, sondern Einheit des Wesens und Lebens, und diese ist das Vorbild jener Einheit, die die Jünger auf Erden bilden sollen. Es ist also auch diese keine bloße Einigkeit, sondern Lebenseinigkeit, d. h. daß sie in demselben Lebensgrunde wurzeln, von demselben Geiste durchdrungen, von demselben Prinzipe getragen werden. Dieser gemeinsame Lebensgrund ist aber Er selbst, wie Er oben im Gleichnisse vom Weinstock gezeigt hat. Sie sollen also das Abbild des göttlichen Liebelebens voll Kraft und Seligkeit auf Erden sein, ja gewissermaßen nur

bewahre. Es iſt zweifelhaft, ob hier der oder das Böſe gemeint ſei, wahrſcheinlicher erſteres, da das Böſe gewöhnlich auf ſein Prinzip zurückgeführt erſcheint. Der Böſe aber, der Fürſt dieſer Welt, äußert ſeine verderbliche Macht theils durch Verführung, theils durch Hemmung ihres Wirkens, oder durch ſegenloſe Unglücksſchläge. — Um das nun bittet Chriſtus, und ſeine Bitte iſt erfüllt worden, indem alle Inſeſtation des Böſen gegen die Jünger nur zur größern Verherrlichung Gottes und zur Vollendung der Jünger ausgeſchlagen hat.

v. 16. Noch einmal, gleichſam um der Bitte mehr Nachdruck zu geben, wiederholt Chriſtus die Verſicherung: „Sie ſind nicht von der Welt, ſo wie ich nicht von der Welt bin.“ Sie ſind alſo des väterlichen Schutzes eben ſo würdig, als bedürftig. Hier tritt der Gedanke zugleich noch kräftiger hervor, wie weſentlich verſchieden das Sein in der Welt und von der Welt ſei. Jenes bezeichnet nur die äußere Stellung, dieſes die innere Beſchaffenheit; jenes ſteht dem Weſen des Dieners Chriſti nicht im Wege, wohl aber dieſes.

An die Bitte um Bewahrung ſchließt ſich d. die Bitte um fortſchreitende Heiligung, ſammt der Erklärung, worin dieſe beſtehe, und wie ſie mit ihrer Sendung zuſammenhänge. v. 17—19.

v. 17. Die Bitte Chriſti lautet: „Heilige ſie in der Wahrheit!“ Der Ausdruck „heiligen“ wird beſonders in der gottesdienſtlichen Sprache von Sachen, wie von Perſonen gebraucht; er faßt ein negatives und ein poſitives Moment in ſich. In erſterer Beziehung iſt es ein Abſondern von dem Gemeinen und Ungöttlichen; in letzterer ein Verſetzen in einen ſolchen Zuſtand, daß der Gegenſtand oder die Perſon dem Herrn nahen darf. Auf die Apoſtel angewendet, iſt das negative Moment bereits vollzogen; ſie ſind ja nicht von der Welt, und Chriſtus hat ſchon für ſie um Bewahrung vor dem Böſen gebeten. Er bittet alſo hier um ihre poſitive Heiligung, d. h. um eine ſolche Weihung ihrer Perſonen und ihres ganzen Weſens, daß ſie dem Vater ganz wohlgefällig, dem Göttlichen verwandt und demſelben prieſterlich zu nahen würdig ſind. Worin dieſe Heiligung geſchehen ſoll, ſagt der Beiſatz: „in der Wahrheit“, und welche Wahrheit gemeint ſei, erklärt Er gleich: „dein Wort iſt Wahrheit.“ Die Heiligung im A. T. war vorzüglich eine leibliche und äußere, beſtehend in gewiſſen Enthaltungen und Uebungen (z. B. Waſchungen). Nicht von einer ſolchen Weihe

iſt nunmehr die Rede, ſondern von einer geiſtigen Weihe. Dieſe ſoll nicht bloß durch die Wahrheit, ſondern in der Wahrheit vor ſich gehen, d. h. daß ihr ganzes Weſen und Leben nicht bloß äußerlich durch die Offenbarung regulirt und geordnet wird, ſondern ganz und gar in ſie verſenkt iſt, in ihr lebt und webt. Daher iſt das Wort Gottes hier natürlich nicht bloß als eine äußerliche Summe von Wahrheiten betrachtet, ſondern als jene lebendige Gotteskraft, die wie ein zweiſchneidiges Schwert bis zur Scheidung von Geiſt und Seele, d. i. des Uebernatürlichen und Natürlichen durchdringt. — Es beſteht dieſe Weihe nun eben darin, daß das lebendige Wort Gottes in ihnen wirke, alles bloß Natürliche, daß mit Gott in keine Berührung kommen kann, aufzehre und ihr ganzes Leben übernatürlich verkläre. — Weil die altteſtamentliche Heiligung nur in äußerlichen Uebungen beſtand, war ſie eine Sache, die von der eigenen Thätigkeit abhing — daher brauchte es dort bloß den (in der moſaiſchen Offenbarung oft wiederholten) Befehl הִתְקַדִּשׁוּ = sanctificamini; im N. B. aber iſt ſie ein Werk der Gnade, das von Gott ausgeht und das der heilige Gott durch ſeinen heiligen Geiſt vollbringt, daher bittet Chriſtus den Vater darum.

v. 18. 19. Dieſe Heiligung iſt nicht bloß etwa eine zufällige Auszeichnung, ſondern hängt nothwendig mit ihrer Sendung durch Chriſtum zuſammen. Zuerſt ſpricht Er das Weſen dieſer Sendung aus: „Wie Du mich in die Welt geſendet haſt, habe auch ich ſie in die Welt geſendet.“ Die Sendung Chriſti ging von dem heiligen Vater aus und hatte die Abſicht, daß Chriſtus in der unheiligen Welt der Sanctus Dei κατ' ἐξ. ſei und die Welt ſelbſt heilige und zum Vater zurückbringe. Dieſelbe Sendung wiederholt ſich in untergeordneter Weiſe an den Apoſteln. Sie geht von Chriſtus aus an die unheilige Welt, daß ſie daſelbſt die Heiligen ſeien (die Chriſten hießen οἱ ἅγιοι) und eine Pflanzung der Heiligkeit. Obwohl ihre Sendung eigentlich erſt künftig iſt, ſo nennt ſie Chriſtus hier doch ſchon als geſchehen, weil Er ſie längſt beabſichtigt und bereits eingeleitet hat (Matth. 10.), und weil Er überhaupt gleichſam ſchon aus dem verklärten Jenſeits ſpricht. — Die Sendung der Apoſtel enthält nun freilich die Forderung ihrer Heiligkeit — aber durch die Sendung iſt dieſe noch keineswegs vorhanden; Chriſtus erklärt daher weiter, was Er noch überdieß thue, um dieſe Heiligung

in ihnen hervorzubringen: „Und ich heilige mich ſelbſt für ſie, auf daß ſie in Wahrheit geheiliget ſeien.“ Dieſe Selbſtweihe und Heiligung Chriſti hat nicht ganz denſelben Sinn wie die Heiligung der Jünger: denn bei Ihm, der ja ganz nur in Gott lebt, kann von einem Vergöttlichen (sit venia verbo!) keine Rede ſein, wie bei den Jüngern; es bedeutet vielmehr den höchſten Grad jenes Daſeins für Gott, nämlich die gänzliche, rückhaltloſe Hingabe an Gott, nämlich ſein Opfer. (Ἁγιάζειν wird auch vom Opfer gebraucht.) Und zwar iſt ſowohl ſein Opferleben, als auch ſein Opfertod gemeint, in den Er ſo eben als das Lamm Gottes zu gehen bereit iſt, daher das temp. praes. — Die Abſicht dieſes Opfers iſt, „daß ſie in Wahrheit geheiligt ſeien“, indem ja in ſeinem Tode der natürliche Menſch mitſtirbt und der übernatürliche auflebt, daher erſt nun in ihnen jenes übernatürliche heilige Leben in der Wahrheit eine Wirklichkeit wird. Deßwegen iſt ſein Opfer ein Sichweihen für ſie, zu ihrem Nutzen und Leben, und auch anſtatt ihrer, d. h. ſtellvertretend. Aber dadurch iſt erſt der Grund der Heiligung gelegt, die Vollendung gehört der Gnade — daher ſein Gebet.

ε. Bitte Chriſti um ſeine Verherrlichung in der Kirche. (v. 20—26.) Erſt die Geſammtkirche iſt der Leib Jeſu Chriſti und Er ihr Haupt; in ihr feiert Er und ſein Werk den wahren Triumph in der Schöpfung. Daher wendet Chriſtus nun ſein Gebet auf die Kirche und faßt hier alles, was zur Vollendung ſeines Werkes gehört, zu Einem herrlichen Bilde zuſammen. Der Gedankengang iſt folgender: αα. Bitte für die Kirche im Allgemeinen (v. 20). ββ. Bitte um ihre Vollendung auf Erden, nebſt Erklärung ihrer Bedeutung (v. 21—23) γγ. Bitte um ihre Verklärung und Beſeligung jenſeits (v. 24). δδ. Schluß dieſer Bitte und des ganzen Gebetes (v. 25. 26).

αα. v. 20. Die Jünger waren wohl der erſte, aber nicht der einzige Gegenſtand ſeiner liebevollen Fürſorge, denn Er iſt ja für Alle gekommen und ſein Herz umfaßt in Liebe die ganze Welt. Daher iſt auch ſein Gebet nicht bloß für die Jünger, aber auch nicht für die ganze Welt, ſondern für ſeine Welt, nämlich für die, welche durch ihr Wort an Ihn glauben. Die Lesart πιστευόντων iſt beſſer und richtiger als πιστευσόντων; ſie werden ſchlechthin als Gläubige bezeichnet, als eine ſichtbare, ſtets gegenwärtige, von aller Zeit unabhängige Geſammtheit. Dieß iſt nun eben der Begriff der Kirche. Der

gemeinſame Beſitz und das innere Band der Vereinigung iſt der Glaube an Chriſtum — es iſt eine ſichtbare, aber nicht auf zeitlichen Intereſſen beruhende, ſondern eine geiſtige, mit übernatürlichem Leben erfüllte Gemeinſchaft. Der Glaube iſt vermittelt durch das Wort der Apoſtel — ſie iſt apoſtoliſch. Weitere Unterſchiede kennt ſie nicht, ſie umfaßt Alle und Jede, die dieſen Glauben haben — ſie iſt katholiſch. Dieſe Geſammtheit nur iſt der Gegenſtand der göttlichen Gnade, daher der Bitte Chriſti. . . . .

ββ. Er bittet um ihre ſchöne Vollendung auf Erden; dieſe aber beſteht in der gotterfüllten Einheit, dieſe aber iſt wieder nur der Ausdruck des ihr von Chriſtus mitgetheilten göttlichen Lebens und das erhabene Zeugniß für die göttliche Sendung Jeſu Chriſti. (v. 21—23.)

v. 21. Der erſte Inhalt ſeiner Bitte iſt die Einheit der Kirche: „auf daß alle Eins ſeien.“ Wie Er dieſe Einheit verſtehe, erklärt Er näher: „wie Du, Vater, in mir und ich in Dir, ſo ſollen auch ſie in Uns Eins ſein.“ Die göttliche Einheit iſt alſo erſtens das Vorbild der Einheit der Kirche. Die göttliche Einheit iſt aber Weſens- oder Lebenseinheit; der Vater iſt und lebt nicht für Sich, ſondern nur im Sohne, der Sohn iſt wieder nur im Vater; es iſt ein ewig unwandelbares In- und Füreinanderſein, ein ewig ſeliges Geben und Nehmen. So iſt nun auch die Einheit aller Glieder der Kirche ein Leben in einander und für einander, worin alle Beſonderheit und Iſolirtheit im Weſen verſchwindet. Dieß wäre unter Menſchen natürlich nur annäherungs- und gleichnißweiſe möglich, denn jene Weſenseinheit wie in Gott iſt bei ihnen nicht vorhanden. Aber noch mehr; ſie ſollen nicht bloß Eins ſein wie Vater und Sohn, ſondern im Vater und Sohn — die göttliche Lebenseinheit iſt nicht nur Vorbild, ſondern auch Grund der kirchlichen Einheit. Sie leben ja alle nicht mehr ihr natürliches Leben, ſondern ſie leben ein göttliches, indem ſie mit Chriſtus und dem Vater lebendig verbunden ſind. Wenngleich alſo die natürlichen Unterſchiede bleiben, ſo iſt doch im übernatürlichen Gebiete im ſtrengſten und vollſten Sinne eine Weſens- und Lebenseinheit möglich und wirklich, weil die Gläubigen in dieſer Beziehung in Gott wurzeln. Aus dieſer Weſenseinheit ergibt ſich dann jede andere, die man Einheit der Erſcheinung nennen könnte, ganz von ſelbſt, als z. B. im Denken, Wollen, Lieben ꝛc. Die Erlöſung legt den Grund dieſer Einheit, aber

erſt durch die Mitwirkung der Erlösten wird ſie zur wirklichen, immer vollkommeneren Thatſache; daher bleibt der Gnade immer noch genug zu thun und iſt es ein Gegenſtand der Bitte Chriſti. — Die Abſicht dieſer Einheit und der Bitte Chriſti iſt: „auf daß die Welt glaube, daß Du mich geſandt haſt.“ Natürlicher Weiſe gehen der Menſchen Leben und Intereſſen auseinander, das Prinzip der Natur iſt Egoismus, und Egoismus iſt Zerſplitterung; daher gibt es kein herrlicheres Zeugniß für übernatürliches, göttliches Wirken, als die erwähnte Einheit. Sie gibt alſo für die göttliche Sendung Chriſti vollgültiges Zeugniß vor den Augen aller Welt, iſt der Triumph Chriſti vor den Ungläubigen und das kräftigſte Mittel der Bekehrung.

v. 22. 23. Chriſtus fährt fort die erwähnte Einheit in ihrem tiefſten Charakter, in ihrem weitern Fortſchritte, auf Erden bis zur Vollendung, und in ihrem Einfluß auf die Welt zu ſchildern. Der Grundcharakter dieſer Einheit iſt, daß ſie etwas Uebernatürliches, Göttliches iſt. „Ich habe die Herrlichkeit, die Du mir gegeben haſt, ihnen gegeben.“ Die Herrlichkeit Chriſti iſt der Inbegriff der ganzen göttlichen Lebensfülle, die vom Vater in den Sohn übergeht, daß Er iſt, „der Abglanz der Herrlichkeit des Vaters“, und die in unveränderlicher Schönheit und Vollkommenheit in Ihm ruhet. Dieſe Herrlichkeit iſt urſprünglich eine vor- und überweltliche (v. 5.), iſt durch ſeine Menſchwerdung zwar verhüllt, aber doch Ihm weſentlich immanent, ſo daß ſie durch ſeine Worte und Thaten ſichtbar wird (1, 14), und wird in ſeiner Verklärung, die Ihm nicht bloß als Gott, ſondern als Gottmenſchen zukommt, vollendet. Sie iſt aber von nun an nicht mehr eine rein überweltliche, denn Chriſtus hat ſie den Seinen gegeben, d. h. natürlich nicht bloß, daß Er ſie den Seinen zu erkennen, ſondern zum Mitbeſitz gegeben habe, durch Mittheilung des übernatürlichen, gottähnlichen Lebens, das ſie in ſeiner Wahrheit und Gnade, als Kinder Gottes in ſich tragen. Dieſe Herrlichkeit in den Kindern Gottes iſt auf Erden zwar auch eine verhüllte, wie die des Gottmenſchen, aber ſie gibt ſich doch deutlich durch ihre überirdiſche Macht und durch ihre unerreichbare Größe kund, an welche keine natürliche Erſcheinung hinanreicht. Die glänzendſte Frucht dieſes göttlichen Funkens iſt eben die kirchliche Einheit: „daß ſie Eins ſeien, ſo wie Wir Eins ſind, ich in ihnen und Du in mir“; alſo Eins unter einander und Eins mit Vater

und Sohn — eine wahrhaft gottmenſchliche Einheit. Dieſe Einheit iſt aber durch Gottes Gnade und die menſchliche Mitwirkung eines Fortſchrittes fähig, indem das natürlich Iſolirte immer mehr in übernatürliche Harmonie verſchmolzen werden kann und ſoll. Darum bittet Chriſtus weiter: „daß ſie vollendet werden zu Einem", d. h. daß dieſe Einheit nach Innen und außen vollkommen werde. Indem dieſe Einheit nur die Entfaltung des den Gläubigen durch Chriſtus mitgetheilten göttlichen Lebens iſt, ſo iſt ſie natürlich auch die vollkommenſte Glorifikation Chriſti auf Erden und die Glorifikation der Gläubigen mit Ihm. Dieſen Zweck ſpricht Chriſtus auch aus: „auf daß die Welt erkenne, daß Du mich geſandt und ſie geliebt haſt, wie Du mich geliebt haſt." Die Einheit der Kirche ſoll die Welt zum Glauben an ſeine göttliche Sendung bewegen (v. 21); die vollendete Einheit oder die vollkommene Blüthe des kirchlichen Lebens zum Erkennen, das noch mehr iſt als Glauben, nämlich ein unläugbares, einſichtvolles Ueberzeugtſein. Die Welt ſoll daran aber nicht bloß die Herrlichkeit Chriſti, ſondern auch die der Gläubigen erkennen — dieſe aber iſt eine Gnadenherrlichkeit und zwar die höchſte, nämlich daß die Liebe und Gnadenfülle, die auf Chriſtus ruht, auch auf ihnen ruhet. Es iſt alſo die Einheit der Gläubigen der Triumph Chriſti und der Kirche auf Erden. Daran ſchließt ſich

γγ. Die Bitte um die Vollendung der Kirche im Jenſeits, nämlich um ihre Gottvereinigung und Gottbeſeligung.

v. 24. Zuerſt bittet Chriſtus um ihre Gottvereinigung, und zwar ſpricht Er dieſe Bitte als ſeine eigene Herzensangelegenheit aus: „Vater! ich wünſche daß ſie, die Du mir gegeben haſt, auch mit mir ſeien, wo ich bin." Dieß drückt zunächſt den Ort der vollendeten Seligkeit und Herrlichkeit aus, aber es drückt auch den Zuſtand derſelben aus, welcher mit dem Orte der Verklärung unzertrennlich verbunden iſt; denn die vollkommene Vereinigung mit Chriſtus und dem Vater iſt das ewige Leben. Als den Zweck dieſer Vereinigung nennt Chriſtus: „damit ſie meine Herrlichkeit ſchauen", nämlich „cognoscere, quemadmodum cognitus sum" (I. Cor. 13, 12). Es iſt alſo allerdings zunächſt auch das wieder ein Triumph Chriſti, eine Offenbarung ſeiner Herrlichkeit vor den Augen der vollendeten Heiligen, aber dieß ſchließt eine Theilnahme an dieſer Herrlichkeit in ſich. Denn „wir

geweisſagt, daß Jeſus für ſein Volk ſterben werde, und nicht nur für ſein Volk, ſondern um alle Kinder Gottes zu vereinigen (11, 51. 52). Er vergleicht ſich mit dem Samenkorn, das durch Abſterben ſeines individuellen Lebens in zahlreicher Frucht wieder erſteht (12, 25). Seine Abſchiedsrede iſt nur eine Opferrede und ein Opfergebet, und als Kern desſelben kann der Ausſpruch gelten: „Ich heilige", d. i. ich opfere, „mich für ſie, auf daß ſie geheiliget ſeien in Wahrheit" (17, 19). Durch alle dieſe Ausſprüche geht die Vorſtellung: Er gebe ſein individuelles Leben hin, um das Leben Aller zu werden. Durch die ganze Leidensgeſchichte hindurch werden wir denn auch dieſe Bedeutung des großen Aktes vorzüglich in's Auge gefaßt ſehen. Es iſt auch hier mehr das Innere, Geiſtige, das ideale Weſen, das uns Johannes darſtellt, während die andern Evangeliſten mehr den äußerlichen Akt ſchildern; er gibt auch hier mehr die Gedanken, während die andern das Symbol geben. Daher iſt auch in ſeiner Schilderung jenes gewaltige Ineinandergreifen, jene dramatiſche Steigerung der äußeren Vorgänge, wie z. B. bei Matthäus, nicht zu finden; es iſt mehr ein kontemplatives Verweilen bei Einzelheiten, die ſeine Idee verrathen. Wie der ganze Akt des Leidens mehr geiſtig aufgefaßt iſt, ſo iſt's auch der Gegenakt, die Verherrlichung Chriſti — er ſchildert keine Himmelfahrt als äußerliche Verwirklichung ſeines Hingangs zum Vater, im Weſentlichen iſt dieſer ſchon durch den Tod und Auferſtehung realiſirt, das andere iſt nur Nebenſache. So erklären ſich die Hauptunterſchiede zwiſchen ſeiner Schilderung und jener der übrigen Evangeliſten aus ſeinem Zwecke; indeſſen ſind auch andere Umſtände einfließend. Er geht über manches hinweg, weil er es aus den Andern ſchon als bekannt vorausſetzt, und ſchildert manche Einzelheit genauer, weil ſie ihn näher angeht und er ſie als Augenzeuge genauer kennt; z. B. Umſtände der Auferſtehung. Man kann in ſeiner Darſtellung drei Abtheilungen unterſcheiden.

A. Die Leidensgeſchichte bis zur Begräbniß (Kap. 18. 19);

B. Erſcheinungen des Auferſtandenen (Kap. 20). Dieſem folgt

C. ein ſpäterer Nachtrag (Kap. 21).

A. Die Leidensgeschichte, Kap. 18. 19.

Es tritt uns darin, wie gesagt, mehr der freiwillig sich hinopfernde Gottessohn entgegen; es geht durch die Schilderung auch des größten äußeren Leidens ein Gefühl des Sieges und der Erhabenheit hindurch, welches von der Persönlichkeit des Heilandes und seinen Worten und Handlungen ausstrahlt, mehr als bei den übrigen Evangelisten. Wir haben aber, wie gesagt, keine so genaue Schilderung der äußeren Vorgänge zu erwarten. Man kann drei Hauptscenen unterscheiden: Christus vor dem Gerichte der Juden; Christus vor dem Gerichte der Heiden; Christus am Kreuze. Die Gefangennahme geht als Einleitung vorher, und die Kreuzabnahme und Begräbniß bilden den Schluß.

1. Die Gefangennahme, 18, 1—12.

Der Evangelist hat den Gebets- und Leidenskampf, welcher der Gefangennahme vorging, übergangen, schildert hingegen die Gefangennahme selbst etwas anders und genauer, als die Andern. Besonders ist hervorgehoben, wie auch in diesem Augenblicke, da die Gewalt der Sünder über Ihn mächtig wird, es von seiner Seite kein Unterliegen, sondern nur ein Sichhingeben aus freiestem Gehorsam ist.

v. 1. 2. Uebergang von den vorhergehenden Reden; Angabe des Ortes der folgenden Begebenheit. — Nach diesen Reden ging Jesus hinaus, nämlich aus dem Saale und aus der Stadt, und gelangte hinüber über den Kidron, der in dunkler Schlucht östlich um Jerusalem floß. Er hatte seinen Namen (קִדְרוֹן = Schwarz-Asche) entweder von dem dunklen schlammigen Wasser, oder von dem finstern Rinnsal. Drüben war ein Garten, der wahrscheinlich einem Bekannten des Herrn gehörte; er hieß Geth-Semane (Oelkelter). Die Wahl dieser Oertlichkeit war nicht gleichgültig, denn es war das gewöhnliche Plätzchen, wohin Er sich besonders nach bewegten Tagen mit den Jüngern zurückzog (8, 1), und Judas wußte das. Dieß war zur Ausführung seines schwarzen Plans die geeignete Stelle, denn in dieser Einsamkeit war keine Volksbewegung zu fürchten. Da also der Herr diese Stelle betrat, war es sein erster freier Schritt zum Leiden.

v. 3. Die Veranstaltungen des Judas — ihm selbst werden sie nämlich zugeschrieben, er nahm sie; wodurch sein Unglaube, seine Ver-

blendung und ſeine Bosheit einen neuen Zug erhält. Erſtens nun nahm er die σπεῖρα, d. i. die römiſche Wachtkohorte, welche in der Burg Antonia lag und die öffentliche Ruhe handhabte; auch hier wurden ſie gegen eine etwaige Störung mitgenommen — natürlich nicht die ganze Kohorte (die vielleicht über 500 Mann ſtark war), ſondern ſo viel nöthig war. Außerdem waren Diener der Prieſter und Phariſäer, nämlich des hohen Rathes, dabei; wohl von der Tempelwache, die aus Leviten beſtand. Nebſtdem verſah man ſich mit Laternen (φανός, in der ältern Sprache „Fackel", in der jüngern „Laternen") und Fackeln, weil man, obwohl um Oſtern Vollmond war, auch für dunklere Stellen verſehen ſein wollte. Außerdem noch Waffen, die, wie die ganze Zurüſtung, zunächſt Chriſto galten, als ob Er mit überlegener materieller Macht bezwungen werden könnte und müßte; natürlich aber auch für den Fall eines Widerſtandes ſeiner Freunde. Matthäus hat nur überhaupt eine turba multa cum gladiis et fustibus (26, 47); Markus erwähnt auch die Anweſenheit von Synedriſten (14, 43), v. 12 wird der χιλίαρχος erwähnt. — Die Gebetsſcene iſt ohne Zweifel deßhalb übergangen, weil der Evangeliſt ſie als ſchon bekannt vorausſetzt; ebenſo der Judaskuß. Auch ſcheinen einige Umſtände der Gefangennahme anders. Nach den andern Evangeliſten ſcheint die Rotte gleich nach dem Kuſſe ſich Jeſu bemächtiget zu haben; hier aber tritt Er ihnen erſt entgegen und ereignet ſich erſt ein bedeutender Zwiſchenfall. Indeß läßt ſich beides leicht vereinigen. Jeſus betet im Hintergrund des Gartens. Dahin ſchlich ſich Judas, während die Häſcher vorne blieben und aufpaßten. Nach dem Kuſſe aber tritt Er ihnen ſelbſt entgegen und begab ſich das, was Johannes hier folgen läßt.

v. 4—6. Bei Johannes iſt beſonders der Umſtand an's Licht geſtellt, wie Er mit voller Freiheit ſich in die Gewalt der Feinde übergibt. Zur vollen Freiheit gehört aber Wiſſen und Wollen. Das erſtere hebt der Evangeliſt auch zuerſt hervor: „Da alſo Jeſus Alles wußte, was über Ihn komme." Es war alſo nicht ein Augenblick der Täuſchung oder irgend einer beſſern Erwartung, ſondern Angeſichts ſeiner Leiden und in der Einſicht in ihre unendliche Tiefe, die nur Sein Bewußtſein durchmeſſen konnte — als Er das nun Folgende vornahm. Eben dieſe Einſicht hatte Ihn kurz zuvor in die tiefſte Betrübniß ja in Todesangſt verſetzt — wie natürlich wäre alſo ein Zagen

in dieſem Augenblicke der Entſcheidung geweſen! Aber nichts davon iſt zu bemerken, ſondern ein göttlich-heroiſches Entgegentreten. Er ſtellt ihnen die Frage: „Wen ſuchet ihr?“ Natürlich will Er nicht erſt erfahren, was ſie vorhaben, ſondern Er will ſich ihnen zu erkennen geben. Sie ſind der Meinung, durch Judasliſt etwa einen findigen Betrüger abzufangen, oder einen Verzweifelnden, der ſich vertheidigen und ſeine Freunde zur Vertheidigung auffordern werde. Jeſus will es ihnen nun ſehr handgreiflich zum Bewußtſein bringen, mit Wem ſie es zu thun haben. Ihre Antwort iſt: „Jeſum den Nazarener.“ Er ſpricht: „Ich bin's!“ Der Evangeliſt bemerkt hier zwiſchenein, der Verräther ſei bei ihnen geſtanden — vermuthlich um anzudeuten, wie wenig das „Ich bin's“ bloß den Zweck hatte, ſich zu erkennen zu geben, das ja dem Verräther gegenüber durchaus unnöthig war. Es iſt kein Gewaltſtreich, den Er ihnen entgegenſetzt, nicht einmal ein Machtwort, ſondern nur ein offenes Entgegentreten von Angeſicht zu Angeſicht, das allein ſchon hinreicht alle ihre menſchlichen Mittel und Künſte zu Boden zu werfen. Denn wie Er das ſprach, wichen ſie zurück und ſtürzten zu Boden. Man hat vergeblich verſucht, dieſes Niederſtürzen natürlich zu erklären, etwa durch den mächtigen Eindruck ſeiner Perſönlichkeit (alla Marius). Denn ein ſolcher Eindruck nicht bloß auf ein Paar zuſammengeraffte Menſchen, ſondern auf eine ganze Schaar römiſcher Krieger, die auf jeden Widerſtand gefaßt waren und zwar auf alle zugleich, wäre ſelbſt ſchon ein Wunder. Es iſt eben die göttliche Gewalt jenes Wortes, die ſie zu Boden wirft. Chriſtus weiß und zeigt in dieſem Augenblicke überklar, wie Er über alle menſchliche Gewalt erhaben iſt; Er belehrt ſie handgreiflich, wie ſie es hier nicht mit einer materiellen Gewalt zu thun haben, der man durch materielle Ueberlegenheit begegnen kann; Er zeigt endlich vor der ganzen Welt, wie Er nicht gezwungen, ſondern nur mit freieſtem Willen dieſer Gewalt ſich übergebe.

V. 7—9. Während ſie vermuthlich ſich nicht zu faſſen wußten und in zweifelhafter Unthätigkeit herumſtanden, benützt Er ihre Verwirrung nicht etwa zu ſeiner Rettung, ſondern wiederholt ruhig dieſelbe Frage: „Wen ſuchet ihr?“ Dießmal nicht mehr um ihnen eine Belehrung über ſeine Macht zu geben; ſondern um ſie zum Bewußtſein zu bringen, ihnen gleichſam den Befehl zu ertheilen ihr Werk zu thun. Als ſie

dieſelbe Antwort gaben, ſprach Er weiter: „Ich ſagt' es euch ſchon, daß Ich es bin." Es liegt hierin eine erhabene Ironie auf ihre Ohnmacht, da ſie Ihn wohl kennend und mit all ihrer Zurüſtuug rath- und thatlos herumſtanden. Nun fährt Er fort: „Wenn ihr alſo Mich ſuchet, ſo laſſet dieſe da gehen!" Hierin liegt die Bereitwilligkeit, ſeinerſeits ihnen zu Gebote zu ſein, und der Befehl, die Seinen ungekränkt zu laſſen, weil ſie ja mit dieſen und dieſe mit ihnen nichts zu ſchaffen haben. Auch dieſe Fürſorge im Augenblicke der Gefahr und Verwirrung zeigt die Klarheit ſeines Gemüthes, die Liebe für die Seinen, ſowie ſeine hehre Auktorität, die ſelbſt die Feinde empfinden müſſen. Der Evangeliſt bringt dieſe liebevolle Fürſorge in Zuſammenhang mit einem frühern Worte des Herrn in ſeinem letzten Gebete — „damit das Wort erfüllt würde: Von denen, ſo Du mir gegeben, habe ich nicht Einen verloren" (17, 12). Dort war es allerdings im Sinne der geiſtigen Beſchützung gemeint; hier aber ſcheint es bloß eine Conſervation von zeitlichem Ungemach zu ſein. Allein auch darin läge nichts Widerſinniges, daß die Hut des Herrn ſich auch auf ihr zeitliches Wohl erſtreckte. Aber es iſt hier auch nicht ausſchließlich bloß von zeitlicher Bewahrung die Rede. Chriſtus will verhindern, daß ſie nicht mit in ſein Leiden verflochten werden; denn es lag hierin für ſie auch eine ſehr ernſte geiſtige Gefahr. Der Wuth ſeiner Feinde war es wohl zuzutrauen, daß, wenn ſie ſeine Jünger mit Ihm gefangen hätten, ſie dieſelben bis auf's Aeußerſte geängſtigt haben würden. Wenn wir aber den ſonſt ſo muthvollen Petrus in's Auge faſſen, wie er ſchon auf die hämiſche Anrede einer Sklavin den Herrn verläugnet, ſo können wir wohl denken, daß ſie den wiederholten Angriffen aller Feinde Chriſti ſchwerlich widerſtanden hätten. Es iſt alſo in der That die Abwendung einer großen geiſtigen Verſuchung von ihnen, und der Evangeliſt kann mit Recht darin einen Beweis der geiſtigen Beſchützung des Herrn anerkennen.

v. 10. 11. Nachdem der Herr ſo hinlänglich bewieſen, daß Er materielle Macht nicht zu fürchten brauchte, bietet ſich Ihm noch Gelegenheit, den natürlichen Schutz zurückzuweiſen. Nach Lukas (22, 49) waren die Jünger ſämmtlich zur Gegenwehr bereit und erwarteten nur den Wink des Meiſters — was einer anſehnlichen Kriegerſchaar gegenüber jedenfalls von tüchtigem natürlichen Muthe zeugt, der durch den

ſoeben geſehenen Machtbeweis des Herrn ohne Zweifel noch erhöht war. Allein in dieſem Vorhaben lag ein großer Irrthum über die Natur der bevorſtehenden Kriſis, in der ſie nicht einen moraliſchen, ſondern phyſiſchen Kampf erblickten; da war der natürliche Muth die falſche Quelle und die materielle Waffe das falſche Mittel. — Petrus aber, in dem jener natürliche Muth am kräftigſten vorhanden war, wartet nicht lange auf Weiſung, zieht ſein Schwert und haut dem Knechte des Hohenprieſters ein Ohr ab. Johannes nennt auch den Namen des Knechtes, er hieß Malchus; dieß beſtätigt auf ungeſuchte Weiſe die ſpätere Notiz, daß er im Hauſe des Hohenprieſters bekannt war. — Der Herr weiſ't den Petrus zurecht, gebietet ihm das Schwert einzuſtecken, und benützt auch dieſe letzte Gelegenheit, den Petrus über den Sinn und Charakter ſeines Leidens zu belehren. Johannes bringt bloß den Kern des Ausſpruches — „Soll ich den Kelch nicht trinken, den der Vater mir gegeben?“ Der „Kelch“ iſt ein bildlicher Ausdruck für den Schickſalstheil, den die Vorſehung Jedem beſtimmt, vorzüglich das bittere Geſchick. Er erklärt hiemit ſein Leiden nicht für einen bloßen Gewaltſtreich ſeiner Feinde, ſondern als die vom Vater Ihm zugetheilte Aufgabe; Er erklärt ſeine Bereitwilligkeit dieſelbe in ihrem ganzen Umfange und in ihrer ganzen Schwere zu vollbringen; Er erklärt endlich den Charakter dieſes Widerſtandes Petri — es iſt keine wohlberechtigte Beſchützung des Meiſters gegen ungerechte Gewalt, ſondern ein Verhindernwollen ſeines Gehorſams gegen den Vater. — So erſcheint ſeine Gefangengebung als ein vollkommen freier Akt nach allen Seiten; Er gibt ſich ſelbſt hin mit dem klarſten Bewußtſein, mit Verzichtung auf alle übernatürliche und natürliche Macht, die Ihm zu Gebote ſteht, aus Liebe und Gehorſam gegen den Vater. Nach Lukas begleitet Er die Belehrung noch mit einer Wohlthat gegen den Feind, indem Er den verwundeten Knecht heilt.

v. 12. Endlich die Gefangennahme ſelbſt. Alles betheiligt ſich daran, die Kohorte, der Tribun, die Diener des Synedriums, und zwar auf thörichte und gemeine Weiſe, wie ſie einer ſolchen Rotte wohl anſteht, indem ſie Denjenigen binden, der ihnen doch ſoeben gezeigt hat, wie wenig phyſiſche Gewalt über Ihn vermöge, und wie einzig ſein Wille über Sich und ſie entſcheide.

2. Chriſtus vor dem Hohenprieſter. Verläugnung Petri. v. 13—27.

Chriſtus wird ſogleich nach der Gefangennahme vor das religiöſe Gericht der Juden geführt; die Frage, die hier verhandelt wird, iſt ausſchließlich eine religiöſe, nämlich Chriſti Lehren und Wirken im Verhältniſſe zur altteſtamentlichen Offenbarung. Schon das Gericht ſelbſt iſt der ſprechendſte Ausdruck für den Zuſtand des Judenthums. Denn wie ſollte ein ſolches Gericht denkbar ſein? Sie ſollten ja in Chriſtus den vollen Ausdruck ihres religiöſen Bewußtſeins, ihrer Offenbarung und Hoffnungen erkennen. Nun ſteht Er aber vor ihrem Gerichte, wird verurtheilt, weil die Offenbarung in ihnen zur Lüge geworden iſt und ſeine Wahrheit ihrem Zerrbilde widerſpricht. Die Verurtheilung Chriſti iſt der religiöſe Selbſtmord der Synagoge. Man darf aber nicht denken, daß dieß bloß die Schuld dieſer Richter war, ſondern es iſt nur das letzte Glied einer langen Kette von Abfall, der konſequente Schlußſatz einer ſchon lange geſponnenen Lüge, das Reſultat des gänzlichen Verderbens, das alle Ädern ihres religiöſen Lebens vergiftet hat. Dieſe Generation trägt nur — freilich ſelbſt mitſchuldig — die Frucht ihrer Geſchichte. Auch die Jünger Chriſti, die, obwohl die Beſten in Israel, doch auf demſelben Boden gewachſen ſind, ſinken unter dieſer Laſt zuſammen — ihre Schwäche iſt keine bloß perſönliche, ſondern die Krankheit Israels, von der ſie nur durch die Gnade Chriſti geneſen konnten. Darum iſt auch der Fall des Petrus in genauem Zuſammenhange mit der Chriſtusläugnung der Juden und hat ebenfalls eine mehr als perſönliche Bedeutung. Ominöſer Weiſe ſind Kaiphas und Kephas auch dieſelben Namen! Dieſe Doppelſünde iſt aber auch durch äußerliche Umſtände eine mit der andern verknüpft. — Die Darſtellung des Johannes hat übrigens mehrere Eigenthümlichkeiten. Für's Erſte iſt hier gerade die Hauptſache, nämlich das eigentliche Gericht und die Chriſtusfrage, übergangen, offenbar weil er ſie als bekannt anſieht. Dann ſind manche Umſtände gegen die andern Berichte ergänzt und genauer, weil Johannes Augenzeuge war. Endlich iſt eine gewiſſe Unklarheit in dem Berichte, die aus dem ſchon berührten Umſtande herkommt, daß Johannes mehr auf den Gedanken als auf den äußeren Vorgang ſieht. Anfangs meldet er nämlich die Abführung zu Annas und daran ſchließt ſich die Schilderung der Verhandlungen, die bei den

übrigen Evangelisten vor Kaiphas geführt wurden, so daß es Anfangs den Eindruck macht, als versetze er dieß alles zu Annas. Aber bei näherer Betrachtung ersieht man, daß er nach Anführung des Annas schon mit ganzer Seele sich mit den Verhandlungen bei Kaiphas beschäftiget und nur vergessen hat, die Abführung Christi zu Kaiphas voranzuschicken, die er dann mit Gelegenheit nachträglich meldet. (Siehe v. 24.)

v. 13. 14. Die übrigen Evangelisten melden bloß eine Abführung zu Kaiphas, Johannes meldet genauer, Christus sei zuerst zu Annas geführt worden. Als Grund wird sein Verhältniß zu Kaiphas angegeben, daß er nämlich sein Schwiegervater war. Hannas hatte früher das Hohepriesteramt (11 Jahre) bekleidet und führte auch jetzt noch den Titel ἀρχιερεύς, vermuthlich als Vice-Hoherpriester und Vertreter des Hohenpriesters im Synedrium. Hoherpriester jenes Jahres aber war Kaiphas; das ist entweder mit Beziehung auf das frühere Hohepriesterthum des Annas gesagt, oder diese beiden wechselten darin ab, was jedoch minder wahrscheinlich ist. Warum Er gerade zuerst zu Annas geführt wurde, kann seine Erklärung darin finden, weil vielleicht sein Haus näher lag und bei der Führung durch die Stadt das Aufsehen, das die große Bedeckung veranlassen konnte, vermieden werden sollte. — Nun verläßt der Evangelist den Annas sogleich und merkt von Kaiphas den Umstand an, der sei es gewesen, der schon früher das Votum abgegeben habe, es sei gut, daß Ein Mensch für das ganze Volk sterbe. Wir wissen also im Voraus, daß er den Tod Christi bereits beschlossen hat; wir kennen ihn als das verblendete Werkzeug der göttlichen Vorsehung, die durch ihn Höheres redete, als er verstand, und unendlich Bedeutsameres wirkte, als er intendirte.

v. 15. 16. Eintritt des Petrus und Johannes. Im ersten Schrecken hatten sich die Jünger alle zerstreut; aber zwei, bei denen die Liebe zum Meister am stärksten war, hatten sich wieder besonnen und folgten — von Weitem (Matth.). Der eine war Petrus, den andern nennt der Evangelist nicht namentlich; allein aus dem ganzen Evangelium, besser aus c. 20. geht hervor, daß es kein anderer sein kann, als er selbst. Dieser aber war dem Hohenpriester bekannt und gelangte mit Jesu in den Hof des Priesters, nämlich in den Innenraum, in welchen man durch das Thor und Vestibulum gelangte. Als Bekannter

wurde er ohne Anſtand zugelaſſen. Petrus hatte zurückbleiben müſſen und wurde erſt durch Vermittlung des Johannes bei der Thürhüterin eingelaſſen. Nun wird hier freilich nicht geſagt, daß dieß das Haus des Kaiphas war; aber da er v. 13. den Kaiphas als Hohenprieſter bezeichnet hatte, hier aber ſchlechthin vom Hauſe des Hohenprieſters die Rede iſt, ſo verſteht es ſich von ſelbſt. Er hat nur die Herführung Chriſti zu bemerken unterlaſſen. Dieß geht auch offenbar aus dem Zuſammenhang der Verläugnungsgeſchichte hervor, die hier bei einem Feuer vor ſich geht (v. 18), von dem ſpäter ausdrücklich geſagt wird, es habe ſich in dem Hofe des Kaiphas befunden (v. 25.).

v. 17. 18. Die Verläugnung Petri beginnt nach dem genaueren Berichte des Johannes bereits beim Eintritte des Petrus in das Haus des Hohenprieſters. Die Thürhüterin fragt den eintretenden Petrus: „Biſt auch du von den Jüngern dieſes Menſchen?“ Sie kommt auf dieſen Gedanken durch Petri Bemühung um den Einlaß, vielleicht auch durch die Verwendung des Johannes, der wohl als ein Jünger Jeſu bekannt ſein mochte. Der Ausdruck: „Dieſer Menſch“ für Jeſus hat allerdings einen verächtlichen Beigeſchmack; aber die Frage iſt an und für ſich noch keine Anklage, vielmehr Neugier, höchſtens mit etwas Bitterkeit gemiſcht. Aber für Petrus, der kurz zuvor noch allen Gefahren zu trotzen ſchien, brauchte es nun keine Verfolgung mehr; ein bloßes Wort, und zwar von einer geringen Sklavin, ſetzte ihm zu. Welch eines geringen moraliſchen Muthes bedurfte es, um einer ſolchen Chriſtum ganz offen zu bekennen oder wenigſtens zu ſchweigen! Aber Petrus, voll Furcht, läugnete es rund: „Ich bin's nicht!“ Dieß war nicht bloß eine gewöhnliche Lüge, ſondern ein förmliches Abſagen von ſeinem göttlichen Meiſter — ja es war dem Weſen nach eine eigentliche Chriſtusläugnung, ein Abſagen vom Glauben und Hoffen an Ihn, alſo jedenfalls ein tiefer Fall. Aber freilich gereicht ihm wieder zur Entſchuldigung, daß er es nicht mit vollem Wiſſen und Willen that — es geſchah unter der drückenden Wucht des unerwarteten Schlages gegen Chriſtus, im Nachbeben aller Schrecken dieſer Nacht, in der Verwirrung ſeiner Seele. Es war alſo nicht eine Sünde aus überlegter Bosheit, wie der Verrath des Judas, ſondern ein Fehltritt überraſchter Schwäche, die eben ſo ſehr der menſchlichen Natur im Allgemeinen und der moraliſchen Verſunkenheit Israels, als ihm perſönlich

zur Laſt fällt. — Aber der erſte Fall brachte ihn noch nicht zur Beſinnung, um die weitere Gefahr zu fliehen; er ſuchte ſie vielmehr unvorſichtig auf, indem er ſich unter die Knechte des Hauſes und die Tempelwache an's Feuer ſtellte, woran ſie ſich gegen die Kälte der Nacht im offenen Hofraum wärmten. Vielleicht war es nicht einmal bloße Unbeſonnenheit, ſondern eine Art Deckmantel ſeiner Furchtſamkeit, indem er nicht herumſchleichen wollte, ſondern ſich die Miene gab, als hätte er nichts zu beſorgen.

v. 19—21. Von dem eigentlichen Verhör vor dem Synedrium iſt hier keine Rede; es ſind vielmehr einleitende Vorfragen, die der Hoheprieſter noch vor der Verſammlung an Jeſus ſtellte. Sie betrafen ſeine Jünger und ſeine Lehre. Darüber zu fragen war der Hoheprieſter formell ſehr wohl berechtiget, aber die Frage war nicht in redlicher Geſinnung geſtellt; es war ihm offenbar nicht darum zu thun, etwas Wahres zu erfahren, ſondern aus ſeinem Bekenntniſſe Stoff zur Anklage zu finden. Eben weil Jeſus das formelle Recht achtete, ſchweigt Er nicht, wie bei den ſpätern Anklagen, die ihre Nichtigkeit ſchon in ſich ſelbſt trugen, ſondern Er antwortet, aber ſo, wie es das Bewußtſein ſeiner Unſchuld und die unredliche Abſicht des Fragenden erforderte. Er antwortet, Er habe offen vor der Welt gelehrt. *Κόσμος* bedeutet hier die ungemeſſene Menge und Maſſe der Menſchen ohne Unterſchied. Dieſe Oeffentlichkeit legt Er nun weiter nach Zeit, Ort, Perſonen und Lehre dar; Er habe immer und überall in den religiöſen Verſammlungen, in den kleinern Verſammlungsſtätten, den Synagogen, und in der großen, dem Tempel, wo alle Juden ohne Unterſchied ſich verſammeln, gelehrt. Und nicht bloß einzelne Lehren habe Er in ſolcher Oeffentlichkeit vorgebracht, ſondern gar alle, Er habe in Geheim nichts geredet. Daraus leitet Er die Unſtatthaftigkeit eines Privatverhörs ab, und weiſ't ihn auf ſeine zahlloſen Zuhörer, als eben ſo viele Zeugen: „Was fragſt du mich? frage dieſe, ſie wiſſen es!“ Die Antwort Jeſu konſtatirt erſtens den hohen Muth des ganzen Wirkens Chriſti, das nie und nirgends die Oeffenheit ſcheute; den Muth der Unſchuld auch im gegenwärtigen Augenblicke, der keine Unterſuchung ſcheut, nicht läugnet und nicht zurücknimmt; drittens das Vertrauen in ſeine Sache, die Er nicht ſelbſt führen und günſtig darſtellen will, ſondern wofür er die Welt zum Zeugniß aufruft; endlich die Unredlichkeit der Frage, da man,

wenn es sich bloß um Aufklärung handelte, diese nicht erst jetzt und nicht von Ihm zu suchen brauchte.

v. 22. 23. Die Antwort Jesu war ernst, aber keineswegs unehrerbietig. Der Hohepriester weiß darauf nichts zu erwidern und muß seine Beschämung verbeißen. Ein Knecht aber, eine sklavische Seele und ein gemeiner Wohldiener, übernimmt nun die Antwort anstatt des Hohenpriesters, aber in seiner Art, indem er dem Herrn einen Backenstreich gibt und spricht: „Antwortest du so dem Hohenpriester?“ Es war eine eben so empfindliche als entehrende Beleidigung, deren Rohheit durch den Ort und die Gelegenheit, bei der sie vor sich ging, noch erhöht wurde. Allerdings war es gerade nicht auf Befehl des Hohenpriesters geschehen, wie es später einmal dem Paulus geschah (Act. 23, 2) und worüber dieser so sehr in Entrüstung gerieth („percutiet te Deus, paries dealbate!“); aber doch fand dieser kein verweisendes Wort dagegen — was den Charakter dieses Richters und dieses Gerichtes deutlich kennzeichnet. Christus, dem Himmel und Erde zu Gebote gestanden wären, um sich zu rächen, trägt den Schimpf und Schmerz geduldig, aber Er schweigt auch nicht, weil darin ein Geständniß, als hätte Er unrecht geredet, gelegen wäre. Er entgegnet mit aller Gelassenheit, oder Er läßt vielmehr die unwidersprechliche Vernunft entgegnen: „Wenn ich unrecht geredet habe, so beweise das Unrecht; wenn aber recht, was schlägst du mich?“ In dieser Rede liegt ein solcher Adel göttlicher Ruhe, der jeden Gedanken einer Beschönigung niederschlagen, jedes Fünklein menschlichen Gefühls zum Beifall erregen muß. Es ist eine ernste, jedoch liebevolle Predigt für den Beleidiger, sein Unrecht zu empfinden, und zugleich eine Verurtheilung dieses Gerichtes, das solches duldet. —

Nun wurde noch in der Nacht das Synedrium versammelt, die Gerichtsverhandlung gepflogen und Jesus zum Tode verurtheilt. In der Frühe wurde die Versammlung wiederholt, um den rechtlichen Schein zu retten, da in der Nacht kein Todesurtheil gefällt werden durfte. Beides ist von Johannes übergangen und nur der weitere Verlauf der Verläugnung des Petrus erzählt.

v. 25. Hier sehen wir, wie bald den Petrus seine Unvorsichtigkeit in neue, noch größere Gefahr brachte. Denn einige der Umstehenden fragten ihn: „Bist auch du aus seinen Jüngern?“ Die Versuchung

ist stärker, als das erstemal; denn nun ist's keine Ueberraschung mehr, sondern noch mehr gesunkene moralische Kraft.

v. 26. 27. Als er auch dießmal noch nicht zum Bewußtsein kommt und im Gefühl seiner Schwäche der Versuchung durch die Flucht sich nicht entzieht, nahet ihm die dritte und stärkste Versuchung, indem ihn ein Augenzeuge und zwar ein Verwandter des von ihm verwundeten Malchus zur Rede stellt und ihm sagt: „Hab ich dich nicht im Garten bei Ihm gesehen?" Freilich sollte diese Erinnerung an jene heilige und schmerzliche Stunde vorzüglich geeignet sein ihn aus seinem Schlafe zu wecken, aber er läugnet zum dritten Mal. Nun war die Vorhersage des Meisters nur zu genau erfüllt und auch das angegebene Stundenzeichen traf ein: „Sogleich krähte der Hahn." Dieß ist zunächst eine Zeitangabe, nämlich um die letzte Nachtwache; es hat aber wohl auch die Bedeutung eines Weckrufes an das Herz des gefallenen Jüngers, dem nun auf Einmal die ganze Erfüllung der Vorhersage des Herrn klar wurde und so schwer auf die Seele fiel, daß er hinausging und bitterlich weinte. —

Bei den übrigen Evangelisten finden sich einige Differenzen in dieser Begebenheit. Während Johannes die erste Versuchung durch die Thürhüterin gleich beim Eintritte des Petrus geschehen läßt, geschah sie nach Matth. (26.) noch draußen, nach Mark. (14.) und Luk. (22.) bereits am Feuer durch irgend eine Magd. Diese Differenz ist unbedeutend. Die zweite Versuchung, die Johannes unbestimmt Einigen zuschreibt (dixerunt ei), geschah nach Matth. und Mark. durch eine andere Magd, nach Luk. durch irgend einen „alius". Es ist eben das alles möglich; von Einer oder Einem mag die Versuchung ausgegangen sein, die Andern aber blieben gewiß nicht theilnahmslos. Der dritte Angriff, den Johannes dem Verwandten des Malchus zuschreibt, geschah nach Matth. und Mark. durch die circumstantes, nach Luk. durch irgend einen andern (alius quidam) nach Verlauf von ungefähr einer Stunde, worauf der Herr im Vorübergehen ihn angeblickt und zum Bewußtsein gebracht hätte. Beträchtlich sind diese Unterschiede nicht; Matth. und Mark., die ganz mit einander übereinstimmen, scheinen ungenauer zu sein, Luk. und Joh. etwas genauer, der letztere als Augenzeuge wohl der verläßlichste.

3. Christus vor Pilatus. 18, 28. — 19, 16.

Hiemit beginnt der zweite Abschnitt seines Leidens. Wie dieß überhaupt nichts anderes ist, als eine Umkehr der Messias-Idee oder des Messias-Ideals in ihr Gegentheil, so trägt auch dieses Stadium den erwähnten Charakter. Christus sollte nämlich nicht bloß den religiösen, sondern auch den theokratisch-nationalen Beruf seines Volkes vollenden. Dieser aber bestand darin, daß Israel, seinen König an der Spitze, den Primat in einem Reiche Gottes unter den Völkern führe. Hier wird nun die theokratisch-nationale Herrlichkeit des Messias vernichtet, indem sie Ihn selbst, wie Er so oft vorausgesagt, vor das Gericht des Heidenthums schleppen und dieses zwingen den erniedrigendsten Todesbeschluß wider Ihn zu erlassen. Freilich trifft der Streich auch hier wieder nicht bloß Christum, sondern ihre eigene Existenz — sie vernichten sich als theokratisches Volk und geben sich der tödtlichen Sklaverei des Heidenthums hin. Wie die Frage vor dem Synedrium eine religiöse war, so ist sie hier vorwiegend eine politische oder nationale — hier handelt es sich um den König der Juden. Freilich ist dieß Königthum nicht rein politisch, sondern ein theokratisches, darum steht auch hier im Hintergrunde des Königs der Juden der Sohn Gottes. In den folgenden Verhandlungen finden wir nun, wie die Juden ihren Haß und ihre Anklage gegen ihren König mit der schlauesten Perfidie, mit der erbittertsten Hartnäckigkeit und bis zu den extremsten Konsequenzen fortspinnen, aber auch mit der gottverlassensten Blindheit, die nicht mehr weiß, was sie thut. Christus steht mit göttlicher Ruhe und Klarheit vor den Klägern und dem Richter, indem Er den falschen Begriff dieses Königsthums abweist, hingegen das Wahre darin offen ausspricht, festhält und erklärt — innerlich der König der Herrlichkeit, äußerlich der Spottkönig. Pilatus nimmt eine unsichere, höchst peinliche Mittelstellung zwischen Beiden ein, indem er einerseits das Falsche der Anklage hinlänglich einsieht, hingegen das Wahre an der Frage wohl ahnen muß, aber nicht will, weil es ihm an sittlichem Ernste gebricht. Indeß um sein Amt recht zu handeln, bedurfte es keines gläubigen, sondern nur eines rechtlichen Mannes; allein er ist bloß politisch und läßt mit sich markten, und dieß vermehrt seine Unsicherheit und verwickelt ihn mit jedem Schritte unauflöslicher in's

Netz der Schuld. So erklären sich die auffallenden Widersprüche seines Charakters und seines Gebahrens hinlänglich; wir finden ihn voll Bitterkeit gegen die Juden, voll guten Willens Christum zu retten — aber doch thut er den Juden endlich ihren Willen und vermehrt mit jedem kraftlosen Schritte nur die Leiden Christi und seine eigene Schuld, bis endlich der Boden unter seinen Füßen versinkt. Auch diesen Schritt des Judenthums, die Verläugnung des Sohnes Davids, dürfen wir nicht als ein isolirtes Faktum betrachten, oder als bloße Schuld der Gegenwart: Es ist auch das ein Erbfluch ihrer Geschichte, der letzte Sieg ihrer Verläugnung des theokratischen Königthums und ihres Buhlens mit den Heiden. Ebenso ist die Ungerechtigkeit des Pilatus nicht bloß seine persönliche Schuld, sondern die letzte Konsequenz des Heidenthums überhaupt, das ja in der Läugnung der geoffenbarten Herrlichkeit Gottes besteht. Kurz, es offenbart auch diese Stufe der Leidensgeschichte die Weltschuld und das Weltleiden; alles bewegt sich in welthistorischen Typen. — Uebrigens schildert uns Johannes die Verhandlungen vor Pilatus mit großer dramatischer Lebendigkeit und genauer, als die Uebrigen; erhält aber von diesen hinwiederum manche Ergänzung im Einzelnen.

Es sind sieben Scenen.

a) Die Auslieferung (28—32).

In allen Weissagungen von seinem Leiden hatte Christus als ein charakteristisches Hauptmoment hervorgehoben: filius hominis tradetur gentibus. Dieser Schritt nun, sein Charakter und seine Bedeutung wird uns hier vorgeführt.

v. 28. Es war einerseits eigene Schuld und andererseits Fügung der Vorsehung, daß die Juden ihre politische Selbstständigkeit verloren hatten und unter dem Joche der Heiden schmachteten. Es ist bekannt, wie bitter ihr rein weltlicher Zelotismus diese Erniedriguug empfand und wie alle ihre Erwartungen vom Messias nur darauf hinausliefen, daß Er sie von der Herrschaft der Heiden befreien werde, ohne daß sie sich um das Wesentliche, die religiöse Regeneration viel kümmerten. Nun mußten sie diese Hoffnung mit der bittersten Selbstironie zerreißen, indem es die Verkettung der Umstände herbeiführte, daß sie den Sohn

3. Christus vor Pilatus. 18, 28. — 19, 16.

Hiemit beginnt der zweite Abschnitt seines Leidens. Wie dieß überhaupt nichts anderes ist, als eine Umkehr der Messias-Idee oder des Messias-Ideals in ihr Gegentheil, so trägt auch dieses Stadium den erwähnten Charakter. Christus sollte nämlich nicht bloß den religiösen, sondern auch den theokratisch-nationalen Beruf seines Volkes vollenden. Dieser aber bestand darin, daß Israel, seinen König an der Spitze, den Primat in einem Reiche Gottes unter den Völkern führe. Hier wird nun die theokratisch-nationale Herrlichkeit des Messias vernichtet, indem sie Ihn selbst, wie Er so oft vorausgesagt, vor das Gericht des Heidenthums schleppen und dieses zwingen den erniedrigendsten Todesbeschluß wider Ihn zu erlassen. Freilich trifft der Streich auch hier wieder nicht bloß Christum, sondern ihre eigene Existenz — sie vernichten sich als theokratisches Volk und geben sich der tödtlichen Sklaverei des Heidenthums hin. Wie die Frage vor dem Synedrium eine religiöse war, so ist sie hier vorwiegend eine politische oder nationale — hier handelt es sich um den König der Juden. Freilich ist dieß Königthum nicht rein politisch, sondern ein theokratisches, darum steht auch hier im Hintergrunde des Königs der Juden der Sohn Gottes. In den folgenden Verhandlungen finden wir nun, wie die Juden ihren Haß und ihre Anklage gegen ihren König mit der schlauesten Perfidie, mit der erbittertsten Hartnäckigkeit und bis zu den extremsten Konsequenzen fortspinnen, aber auch mit der gottverlassensten Blindheit, die nicht mehr weiß, was sie thut. Christus steht mit göttlicher Ruhe und Klarheit vor den Klägern und dem Richter, indem Er den falschen Begriff dieses Königsthums abweist, hingegen das Wahre darin offen ausspricht, festhält und erklärt — innerlich der König der Herrlichkeit, äußerlich der Spottkönig. Pilatus nimmt eine unsichere, höchst peinliche Mittelstellung zwischen Beiden ein, indem er einerseits das Falsche der Anklage hinlänglich einsieht, hingegen das Wahre an der Frage wohl ahnen muß, aber nicht will, weil es ihm an sittlichem Ernste gebricht. Indeß um sein Amt recht zu handeln, bedurfte es keines gläubigen, sondern nur eines rechtlichen Mannes; allein er ist bloß politisch und läßt mit sich markten, und dieß vermehrt seine Unsicherheit und verwickelt ihn mit jedem Schritte unauflöslicher in's

Netz der Schuld. So erklären sich die auffallenden Widersprüche seines Charakters und seines Gebahrens hinlänglich; wir finden ihn voll Bitterkeit gegen die Juden, voll guten Willens Christum zu retten — aber doch thut er den Juden endlich ihren Willen und vermehrt mit jedem kraftlosen Schritte nur die Leiden Christi und seine eigene Schuld, bis endlich der Boden unter seinen Füßen versinkt. Auch diesen Schritt des Judenthums, die Verläugnung des Sohnes Davids, dürfen wir nicht als ein isolirtes Faktum betrachten, oder als bloße Schuld der Gegenwart: Es ist auch das ein Erbfluch ihrer Geschichte, der letzte Sieg ihrer Verläugnung des theokratischen Königthums und ihres Buhlens mit den Heiden. Ebenso ist die Ungerechtigkeit des Pilatus nicht bloß seine persönliche Schuld, sondern die letzte Konsequenz des Heidenthums überhaupt, das ja in der Läugnung der geoffenbarten Herrlichkeit Gottes besteht. Kurz, es offenbart auch diese Stufe der Leidensgeschichte die Weltschuld und das Weltleiden; alles bewegt sich in welthistorischen Typen. — Uebrigens schildert uns Johannes die Verhandlungen vor Pilatus mit großer dramatischer Lebendigkeit und genauer, als die Uebrigen; erhält aber von diesen hinwiederum manche Ergänzung im Einzelnen.

Es sind sieben Scenen.

a) Die Auslieferung (28—32).

In allen Weissagungen von seinem Leiden hatte Christus als ein charakteristisches Hauptmoment hervorgehoben: filius hominis tradetur gentibus. Dieser Schritt nun, sein Charakter und seine Bedeutung wird uns hier vorgeführt.

v. 28. Es war einerseits eigene Schuld und andererseits Fügung der Vorsehung, daß die Juden ihre politische Selbstständigkeit verloren hatten und unter dem Joche der Heiden schmachteten. Es ist bekannt, wie bitter ihr rein weltlicher Zelotismus diese Erniedriguug empfand und wie alle ihre Erwartungen vom Messias nur darauf hinausliefen, daß Er sie von der Herrschaft der Heiden befreien werde, ohne daß sie sich um das Wesentliche, die religiöse Regeneration viel kümmerten. Nun mußten sie diese Hoffnung mit der bittersten Selbstironie zerreißen, indem es die Verkettung der Umstände herbeiführte, daß sie den Sohn

Davids — gerade als solchen — vor das heidnische Gericht lieferten. Die ganze Erbschaft der Heidenwelt oder der Weltreiche hatte Rom angetreten, das römische Tribunal war somit κατ' ἐξ. das Tribunal des Heidenthums. Ungefähr 40 Jahre vor der Zerstörung der Stadt, also kurze Zeit vor diesem Augenblicke, hatten die Juden (nach Josephus und Talmud) das Recht, über Leben und Tod zu entscheiden, verloren und waren hiemit an den römischen Prokurator gewiesen, der das Gericht im Namen des Kaisers verwaltete. **Pontius Pilatus**, der damalige Landpfleger, war der fünfte seit der Absetzung des Archelaus und blieb ungefähr 10 Jahre in seinem Amte, in deren Mitte beiläufig das öffentliche Leben und Leiden des Herrn fällt. Seine gewöhnliche Residenz war Cäsarea, während der Festzeiten aber hielt er sich zu Jerusalem auf. Hier wurde zur Wohnung der Prokuratoren der prächtige Palast des Herodes an der nordöstlichen Seite der Oberstadt benützt, und dieser ist vermuthlich auch in unserer Stelle gemeint. **Praetorium** hieß sonst das Zelt des Feldherrn, dann überhaupt die Wohnung des Chefs oder Prätors; hier kann es „Gerichtshaus" übersetzt werden. Sie erschienen bereits in aller Frühe vor dem Prätorium, theils durch Leidenschaft getrieben, theils um vor dem Sabbate noch ihre Angelegenheit zu Ende zu bringen. Hiebei ist noch bemerkt, sie hätten das Prätorium nicht betreten, um sich ja nicht zu verunreinigen, sondern das Pascha genießen zu können. Das Betreten einer heidnischen Wohnung galt nämlich als Verunreinigung (Act. 10, 28). Diese pharisäische Gewissenszartheit tritt hier um so greller hervor, als sie sich durch falsche Anklagen wider den Heiligen durchaus nicht zu verunreinigen fürchteten. Diese Stelle hat vorzüglich gedient, die Behauptung zu unterstützen, daß Christus das Paschamahl antecipirt habe, da seine Feinde es erst an diesem folgenden Tage gehalten hätten. Allein da überwiegende Gründe dafür sprechen, daß Christus es wirklich **prima azymorum** gehalten habe, so muß man vielmehr diese Stelle anders zu erklären suchen. Es wurden nämlich auch in den folgenden Tagen der Osteroktav Fest- und Ostermahle gehalten, und da alle Opfer während dieser Zeit πάσχα hießen (5. B. Mos. 16, 2; II. Chron. 35, 7—9), so ist auch hier das φάγειν τὸ πάσχα wohl von diesen späteren Mahlen zu verstehen (obwohl die ganze Redensart in dieser Bedeutung sonst nie vorkommt).

v. 29. 30. Die Statthalter in den Provinzen pflegten ſich nach den einheimiſchen Sitten zu richten, das thut auch Pilatus; einmal hinſichtlich der Zeit, da die römiſchen Gerichtsverhandlungen ſonſt nicht ſo zeitig vorgenommen wurden; dann dadurch, daß er ſie nicht in ſeinem Palaſte vornimmt, ſondern zu ihnen herausgeht. Er eröffnet die Verhandlung mit der Frage: „Welche Anklage bringet ihr gegen dieſen Menſchen?“ Ohne Zweifel war der Ruf Jeſu ſchon zu ihm gedrungen, er mußte um ſeine Gefangennehmung wiſſen, bei der ja römiſches Militär betheiligt war; er kannte die Geſinnung der Ankläger und dachte ohne Zweifel ſchon damals, daß die Anklage — wenigſtens für einen römiſchen Richter — nicht bedeutend ſei und nur eine jüdiſche Angelegenheit betreffe, bei welcher der Haß eine bedeutendere Rolle als die Anklage ſpielte. Darum lag vermuthlich ſchon in der Frage etwas von jenem Sarkasmus gegen die Juden, der die ganze Verhandlung begleitet. Dieß beſtätigt die unwillige, trotzig-ſtolze Antwort, die ſie ihm geben: „Wäre er nicht ein Uebelthäter, ſo hätten wir ihn dir nicht ausgeliefert.“ Sie wollen ſagen, es handle ſich hier keineswegs bloß um leidenſchaftliche Religionsfragen, ſondern um große Verbrechen, worüber der Richter entſcheiden müſſe — das liegt im Begriffe von „κακοποιός“.

v. 31. 32. Pilatus fährt in ſeinem Tone fort: „Nehmet ihr ihn und richtet ihn nach eurem Geſetze!“ Etwas Ironiſches liegt wohl auch in dieſem Worte, aber nicht darin, daß er ſie ihre Ohnmacht und Abhängigkeit fühlen läßt, da ſie keine Gerichtsbarkeit hätten. Sie hatten ſolche wohl in rein religiöſen Dingen und konnten auch Disciplinarſtrafen verhängen. Pilatus meint alſo, für die unwichtigen Dinge, die ſie ihm vorzubringen hätten, würde wohl ihre eigene Gerichtsbarkeit ausreichen, ihn dürften ſie mit dergleichen nicht behelligen. — Daß es ſich um eine Anklage auf Leben und Tod handle, denkt er ſchwerlich. Ihre Entgegnung benimmt ihm indeß bald die Ungewißheit. „Uns iſt nicht erlaubt Jemand zu tödten.“ Es iſt dieß ſcheinbar nur ein Nebenumſtand; denn ob Chriſtus vom jüdiſchen oder vom heidniſchen Gerichte den Tod erleide, ſcheint gleichgültig. Aber doch iſt es weſentlich in Bezug auf die Art des Todes. Nach jüdiſchem Geſetze würde Er, als Gotteslästerer bereits verurtheilt, die Steinigung erlitten haben. Aber Er hatte ja ſelbſt vorhergeſagt, daß Er den ſchmachvollen und ſchmerzlichen Tod am Kreuze erleiden werde — das aber war eine

heidnische Todesart. Die Verkettung der Umstände bringt Ihn also gerade zu diesem Aeußersten.

b) Der König der Juden vor Gericht (33—38).

Die Verhandlung bewegt sich nun sogleich um die Hauptfrage, um den König der Juden. Hierüber gefragt, erklärt sich Christus negativ und positiv über sein Königthum und erweckt dadurch beim Richter allerdings keinen Glauben, wohl aber die Ueberzeugung von seiner Schuldlosigkeit.

v. 33—35. Hier müssen ein paar Züge ergänzt werden, die Johannes nur implicite berührt oder vorausgesetzt. Sogleich begann nämlich die Anklage über politische Verbrechen, indem sie die Christusidee so verdrehen, als hätte Er sich zum König der Juden im weltlichen Sinne aufgeworfen. Christus selbst hatte diese Anklage schwerlich gehört, da Er sogleich in das Innere des Hauses abgeführt worden war. Darum wendete sich Pilatus wieder dahin zurück, berief Jesum vor sich und fragte ihn: „Du bist der König der Juden?“ In der Art, wie er die Frage stellt, läßt sich wohl auch etwas von Ironie heraushören. Denn in der Vorstellung des Pilatus mußte der Begriff eines Königs doch mit Macht und Glanz verbunden sein, wogegen der Zustand des armen Gefangenen gar zu grell abstach. — Jesus begegnet ihm nun mit einer andern Frage: „Sagst du das aus dir selbst, oder haben Andere über mich zu dir geredet?“ Nach den meisten Erklärern sollte der Sinn dieser Frage folgender sein: Jesus habe die Anklage nicht gehört und wolle sich nun vorher überzeugen, ob Pilatus in seinem eigenen, oder im jüdischen Sinne von einem König der Juden rede. Spricht er in seinem Sinne, so hat er natürlich bloß einen politischen Begriff von einem König, und in diesem Sinne muß Christus die Anklage verneinen. Spricht er aber im Sinne der Juden, so bedarf es bloß einer nähern Erklärung, um der Anklage allen gefährlichen Schein zu nehmen. — Allein diese Auslegung genügt nicht; denn der Herzenskenner wußte wohl, von wem die Anklage ausgegangen war, und welchen Sinn ihr Pilatus unterlege. Diese Frage hat vielmehr die Absicht, den Pilatus selbst zu einem ernsteren Nachdenken anzuregen. Das Wort der Anklage hatte er den Juden aus dem Munde genommen, aber er selbst dachte sich nicht viel dabei, sondern hielt es

für eine leere Posse, die er durchaus nicht ernsthaft nahm — der Augenschein widersprach ja der Anklage so sehr! Die Frage Christi will ihn nun für eine ernstere Auffassung vorbereiten — sie will etwa so viel sagen: Weißt du wohl, was du sagst? oder bist du bloß das Echo Anderer, ohne den tiefen Ernst der Sache zu ahnen? — Pilatus besteht schon bei diesem ersten pädagogischen Versuche Christi, ihn zur Wahrheit hinzuführen, schlecht. Seine Entgegnung enthält eigentlich nur das Geständniß, daß er über das Wesen des jüdischen Königthums weder etwas wisse, noch wissen wolle. „Bin ich denn ein Jude? Dein Volk und die Priester haben dich mir ausgeliefert.“ Das heißt so viel: die Sache sei offenbar nur ein jüdischer Handel und sei ihm insofern ganz fremd. Es ist ein naives Geständniß der Oberflächlichkeit, mit der die römischen Richter in derlei Sachen sich auch sonst benahmen (vergl. Act. 18, 15; 25, 19). Er zeigt auch nicht das mindeste Verlangen, hierüber näheren Aufschluß zu erhalten, sondern fragt bloß: „Quid fecisti?“ — gerade wie später Gallio zu Korinth nur über malefacta, keineswegs über Religionssachen richten will. So natürlich und anscheinend geradsinnig das nun auch ist, so beweist es doch seinen Leichtsinn und seine Unfähigkeit auf das Wesen der Sache einzugehen — ein Zug, der sich in der ganzen Verhandlung offenbart.

v. 36. Auf die Frage nach Uebelthaten, wie der Richter sie gestellt hat, antwortet Christus gar nicht, theils weil Er nichts zu antworten hat, theils weil diese Frage mit Erklärung des Wesens der Sache sich erledigt. Und gerade hierüber gibt Christus ungebeten ihm Aufschluß, weil Er ihn vom Irrthum erlösen will. „Mein Reich“, spricht Er, „ist nicht von dieser Welt.“ Hiedurch spricht Er sich indirekt das Königthum allerdings zu, erklärt aber das Wesen desselben, daß jeder Schein politischer Verschuldung schwindet. „Von dieser Welt“ bedeutet zunächst den Ursprung aus dem Diesseits, das Stehen auf dem Boden weltlicher Macht und Glorie, dann auch die daraus hervorgehende Beschaffenheit seines Königthums, das mit aller jener Macht und Glorie nichts zu schaffen hat. Er bringt auch einen Beweis dafür, allerdings keinen tiefen ex visceribus causae, aus der Natur der Offenbarung und dergl., aber einen sehr handgreiflichen aus der Erfahrung. Wäre sein Reich weltlich, so hätte Er weltlichen Anhang, Diener und Wächter, und diese würden im entscheidenden Augenblicke

Ihn vertheidigt haben, wovon eben nichts zu ſehen war. „Nun aber“, ſubſumirt Er, „iſt mein Reich nicht von hier“ oder von hinnen (νῦν δὲ hat logiſche, nicht zeitliche Bedeutung), alſo ergibt ſich der Schluß von ſelbſt: darum habe ich keine Vertheidiger.

v. 37. Der Ernſt und die Klarheit Chriſti iſt ſicher nicht ohne allen Eindruck auf Pilatus geblieben. Er findet es wenigſtens nun der Mühe werth, der Hauptſache nicht mehr auszuweichen, ſondern fragt: „Biſt du alſo doch ein König?“ Der Frage, die nicht alles Ernſtes entbehrt, antwortet Chriſtus in milder, belehrender Weiſe, der man es anmerkt, wie Er den Weg zu ſeinem Herzen ſucht. Erſtens bekennt Er unumwunden, daß Er wirklich ein König ſei — denn das „tu dicis“ iſt ein höfliches und kräftiges Ja. Aber weiter gibt Er nun auch eine poſitive Erklärung über die Natur ſeines Königthums: „Ich bin dazu geboren und dazu in die Welt gekommen, daß ich der Wahrheit Zeugniß gebe.“ Dieſer erſte Theil ſeiner Antwort nennt das Intereſſe, dem Er diene — die Wahrheit; alſo kein zeitliches und weltliches Gut, das die Reiche dieſer Welt ſuchen und enthalten, ſondern ein rein überirdiſches und geiſtiges Gut. Auch ſagt Er nicht, daß Er die Wahrheit erſt begründe, denn ſie iſt eine ewige, über allen Zeiten ſtehende Macht, für welche Er bloß das beſcheidene Amt eines Zeugen ſich zuſpricht, der alſo ſelbſt nur Träger und Verkünder eines Höheren iſt und für ſich ſelber nichts ſucht und nichts ſein will, alſo kein Herr, ſondern ein Diener iſt. Dieſem Einen Intereſſe aber dienet Er ganz und gar, darin geht ſein ganzes Sein und Leben auf, oder wie Chriſtus ſich ausdrückt, „dazu bin ich geboren und in die Welt gekommen“. Dieſe beiden Ausdrücke ſind nicht ganz gleichbedeutend; das erſtere drückt überhaupt ſein Daſein aus — dazu bin ich da; das zweite deutet leiſe an, daß es nicht ein Daſein ſei wie das aller andern Menſchen in der Welt, ſondern daß Er urſprünglich nicht von der Welt, daß Er ein Fremdling in der Welt ſei, in ſie erſt eingetreten, um der Wahrheit zu dienen. — Chriſtus ſpricht hier den Kern ſeiner ganzen Sendung und Bedeutung aus, aber auf eine Weiſe, die gerade für ein heidniſches Gemüth berechnet war. An die Offenbarung konnte Er da natürlich nicht anknüpfen, alſo auch Sich ſelbſt und ſein Amt nicht im Sinne der Offenbarung benennen und bezeichnen. Wahrheit aber iſt das allgemeine Bedürfniß des Geiſtes, das erſehnte Ziel

ſeines heißen Ringens, ſei er nun Jude oder Heide. Er kann ſich alſo nicht einladender offenbaren, als indem Er dem Pilatus das zu bringen verheißt, nach dem alle Edlen ſtrebten. — Nachdem Er ſo geſagt hat, in welchem Sinne Er König ſei, äußert Er ſich auch über ſein Reich, d. h. über den Kreis ſeiner Anhänger. „Jeder, der aus der Wahrheit iſt, höret meine Stimme.“ „Aus der Wahrheit ſein“ bezeichnet wieder die geiſtige Beſchaffenheit; jene ſind aus der Wahrheit, die ein der Wahrheit verwandtes Gemüth haben, die ſich ihr zuwenden und ſie zu finden trachten und die gefundene freudig ergreifen und bewahren; es ſind alſo natürlich nicht jene, die die objektive Wahrheit ſchon beſitzen, ſondern, wenn man ſo ſagen darf, die ſubjektiv-wahren, aller Täuſchung abholden Geiſter, alſo gerade die Edelſten der Menſchen. Nur dieſe, aber dieſe alle, ſind Ihm unterthänig. Chriſtus ſpricht hier ganz allgemein, Er meint ſein Reich in der Vergangenheit und Zukunft und natürlich nicht bloß in jenem Augenblicke. Auch hierin liegt etwas Einladendes; denn wen ſollte es nicht erfreuen zum Kreiſe dieſer Edlen zu gehören? zugleich etwas eindringlich Ermahnendes, da Gleichgültigkeit gegen Ihn einem Brechen mit der Wahrheit ſelbſt gleich kommt. Daraus kann Pilatus wieder entnehmen, wie es ſich um keinerlei weltliches, ſondern um ein rein geiſtiges und zwar um das höchſte Intereſſe handelt. Es ſoll ihn von der Unſchuld Jeſu überzeugen und wo möglich gewinnen, wenigſtens zu ernſter Prüfung veranlaſſen. Das erſte wird erreicht, das zweite nicht.

v. 38. Pilatus entgegnet ihm nämlich mit der Frage: „Was iſt Wahrheit?“ Manche nahmen die Frage ernſtlich, als edle Wißbegier; aber da er ſich nicht um eine Antwort kümmerte, auch kein weiteres Intereſſe mehr zeigt, ſo iſt es wohl eher als Frage eines achſelzuckenden Bedauerns zu faſſen, das an der Wahrheit verzweifelt und alle weitere Verhandlung unmöglich macht. Es iſt der Ausdruck jenes Skeptizismus, der gerade an dem damaligen Heidenthum ſo charakteriſtiſch iſt. Der Glaube des Heidenthums war längſt verflogen und lebte nur noch im kraſſen Aberglauben der Menge fort, den die Gebildeten nicht theilten. Dieſe hatten ſich der Philoſophie zugewendet; deren Reſultat war aber nicht die Wahrheit, ſondern nur rathloſer Zweifel. Der nächſte Schritt mußte die Verzweiflung, oder die Annahme der Offenbarung ſein. Dieſen letztern Schritt hatten damals

ſchon viele Heiden gethan, indem ſie ſich zum Judenthum wendeten. Dazu war Pilatus zu charakterlos, er war bei ſeinem Nichts geblieben und blieb es auch jetzt. Er hielt Jeſum für einen unſchädlichen Philoſophen oder gutmüthigen Schwärmer, verließ Ihn und verkündete den Anklägern draußen, „er finde keine Schuld an Ihm.“ Dieſer Ausſpruch war ſtreng gerecht, aber ſeine Handlungsweiſe kam ſogleich wieder damit in Widerſpruch.

c) Jeſus und Barabbas. 39. 40.

Hier iſt ein Verſuch des Pilatus zur Befreiung Jeſu gemeldet. Johannes ſchließt ihn ſo unmittelbar an die vorhergehende Rede an, als ob nichts dazwiſchen vorgefallen wäre. Aber aus dem Vergleich mit Luk. 23. ergibt ſich ein noch früherer Verſuch des Pilatus. Nach jener Erklärung des Landpflegers fahren ſie nämlich fort, Jeſum der politiſchen Verführung des Volkes von Galiläa bis hieher zu beſchuldigen. Wie er Galiläa nennen hört, hofft er des unangenehmen Handels los zu werden und ſchickt Jeſum zu Herodes, der in ſeiner Erwartung getäuſcht, Ihn verhöhnt und wieder zu Pilatus zurückſchickt. Nun erſt fand dieſer zweite Verſuch des Pilatus Statt. Er hat nämlich nicht den Muth, Dem, den er offen für unſchuldig erklärt hat, ſein Recht zu gewähren, ſondern läßt ſich auf Unterhandlungen mit dem Herzen des Volkes ein. Das Mittel, das er dazu wählt, iſt ſcheinbar klug und Erfolg verheißend. Aber in Wahrheit iſt es nur ein neuer grauſamer Streich gegen den Heiland, verwickelt das Volk in eine neue ungeheure Schuld und ſchnürt den Knoten noch unauflöslicher zuſammen. Johannes meldet nur ſummariſch, Matthäus erzählt am ergreifendſten.

v. 39. enthält den Vorſchlag des Pilatus. Er benützt einen Volksbrauch, der darin beſtand, daß der Landpfleger ihnen am Oſterfeſte einen Gefangenen nach ihrer Wahl freigab. Solang ſie ſelbſtſtändig waren, wiſſen wir von einer ſolchen Sitte nichts; dieſer ſchöne menſchliche Brauch war bei den Griechen und Römern eingeführt und ſcheint erſt mit der römiſchen Oberherrſchaft in's Land gekommen zu ſein. Es war dieß eine geringe Conceſſion, die bei der tranniſchen Gewalt der Statthalter und der großen Zahl politiſcher Gefangenen freilich wie nichts war. Noch ſchmerzlicher geſtaltet ſich die Sache, wenn

wir dieſe Conceſſion mit dem Oſterfeſte in Verbindung denken. Dieß war im eigentlichen Sinne das Freiheitsfeſt Israels, da ſie ja die Befreiung aus Aegypten, Nationalität, Selbſtſtändigkeit und alle die herrlichen Erinnerungen ihrer Geſchichte darin feierten. Von all dieſer Herrlichkeit hatten ſie aus ihrem Schiffbruche nichts mehr als dieß Brettchen übrig, daß ſie einen Gefangenen von der Gnade der Römer freibetteln durften. Nun mußte dieſer letzte Splitter von Freiheit noch dazu dienen, ihren König, der ihnen die Freiheit wiederbringen ſollte, zu erniedrigen und zu vernichten. Denn Pilatus ſtellt ihnen mit ironiſcher Schärfe die Frage: „Wollt ihr nun, daß ich euch den König der Juden freigebe?“ Nach den genauern Berichten der Uebrigen wiſſen wir, daß er ihnen nur die Wahl zwiſchen Jeſus und Barabbas ließ. Die Zuſammenſtellung war gut ausgedacht und macht dem Herzen des Pilatus Ehre. Auf der einen Seite ſtand der Heilige, der Wohlthäter aller Unglücklichen, Der, deſſen Anblick und Wort alle edleren menſchlichen Herzen gewann; auf der andern Barabbas, der Räuber, der bei einem Aufruhr gemordet hatte. Wie konnte die Wahl zweifelhaft ſein, wenn nur noch ein Funke menſchlichen Gefühls in ihren Herzen glimmte? War es alſo auch ungerecht, ſo war es doch menſchlich. — Wenn wir aber die Sache noch etwas näher bedenken, ſo iſt die Zuſammenſtellung noch bedeutſamer. Barabbas erſcheint recht eigentlich als das Zerrbild Chriſti. Der ſtand da als der König der Juden, der Heilige, „der Urheber des Lebens“ (Act. 3.), auf dem nicht der leiſeſte Schein eines Strebens nach menſchlicher Gewalt haftete; Barabbas war allem Anſchein nach einer jener blutigen Zeloten, die unter der Folie der Freiheit ſchon damals anfingen, die Stadt mit Aufruhr und Mord zu füllen, und die endlich den Untergang derſelben herbeiführten; er war Verbrecher, Räuber und Mörder. Pilatus wußte freilich nicht, was er that, indem er zu dieſer grellen Zuſammenſtellung griff, noch wußten die Juden deutlich, wie entſetzlich verhängnißvoll dieſe Wahl war. — Ein neuer Schritt in dem erſchütternden Drama war endlich auch dieſer, daß nun der Ausſpruch über ihren König nicht mehr bloß in die Hände der Vorſteher, ſondern des ganzen Volkes gelegt war. — Alle mußten ſie ſich nun erklären.

v. 40. Wie wir aus Matthäus ſehen, ging bis zur Entſcheidung eine kleine Friſt vorüber, in der gleichſam die guten und die böſen

Mächte um die Oberhand rangen. Die Frau des Pilatus ſchickte zu ihm und ließ ihn warnen, ſich nicht an dieſem Gerechten zu vergreifen, denn ſie hätte ſeinetwegen in einem Traumgeſichte vieles ausgeſtanden. Die Vorſteher aber verſuchten nun alles, um ihrer Verführung die Krone aufzuſetzen und das Volk, das bisher gegen Chriſtus keineswegs feindſelig geweſen war, im entſcheidenden Augenblicke zum Mitſchuldigen zu machen. Pilatus ließ ſich nicht bewegen ſeinen Mißgriff wieder gutzumachen, die Vorſteher aber erreichten ihren Zweck, und zwar bei allen — denn Alle riefen einmüthig: „Nicht dieſen, ſondern den Barabbas!“ So hatte nun Pilatus die Frucht ſeiner Politik, ſeines Appellirens an das Gefühl der Volksmaſſe; ſein Plan war wie Spinnengewebe zerriſſen, und er war in viel ärgerer Klemme, denn zuvor. — Gleichzeitig hat das ganze Volk ſeinen König verworfen und die Mitſchuld ſeines Mordes auf ſich genommen. Und indem es auf ſolche Weiſe die Wahl zwiſchen dem Urheber des Lebens (ἀρχηγὸν τῆς ζωῆς! Act. 3, 15.) und dem Mörder entſchied, hat es ſich hinreichend erklärt und gerichtet; es iſt zum Mördervolke geworden und hat dadurch ſeinen eigenen Lebensfaden entzweigeſchnitten. Hiemit iſt die Verhandlung eigentlich zu Ende, das folgende iſt nur mehr der böſe Schweif.

d) Die Geißelung und Krönung Chriſti. 19, 1—3.

Matthäus und Markus erwähnen die Geißelung nur obenhin und ſetzen die Krönung nach bereits erfolgter Verurtheilung zum Tode. Allein aus dem genauern Berichte des Lukas und Johannes ſieht man, daß Pilatus die Geißelung vielmehr als ein Mittel brauchte, um der Volkswuth einiges Genüge zu leiſten und dadurch Jeſum zu retten. Denn nach Lukas 23, 16. ſprach er: „Er hat nichts Todeswürdiges vollbracht, ich werde ihn alſo geißeln und entlaſſen.“ Nach Johannes aber führt er Ihn dann wieder vor das Volk, in der Abſicht Ihn zu befreien. Die Krönung wurde von den Soldaten aus eigenem Antriebe hinzugefügt. — Die Geißelung hatte bei den Römern einen dreifachen Zweck. Erſtens als Strafe bei kleinern Verbrechen. Zweitens als quaestio per tormenta. Drittens als Beigabe zur Todesſtrafe. Vielleicht will nun Pilatus die beiden erſteren Abſichten erreichen; er will einerſeits dem Volke ſeinen guten Willen zeigen, indem er ihren An-

geklagten zwar nicht zum Tode verurtheilt, aber empfindlich ſtraft; andererſeits einen Anhalt mehr gewinnen, ſeine Unſchuld zu behaupten. Aber auch dieſer Verſuch wird nur wieder ein neuer ſchmerzlicher Streich wider Chriſtum, und wird beſonders durch den Spott der Soldaten die tiefſte Verhöhnung des Königs der Juden.

v. 1. Die Geißelung meldet der Evangeliſt auch nur kurz; Pilatus hätte Ihn ergriffen und gegeißelt. Dieſelbe Charakterloſigkeit, dasſelbe Nachgeben gegen die Leidenſchaften des Volkes, wie bisher. Soeben Ihn für unſchuldig erklärt haben und geißeln! Was es für Chriſtus bedeutet, ergibt ſich aus Folgendem. Die jüdiſche Geißelung war bloß eine Disciplinarſtrafe, war milder (40 una minus) und machte nicht ehrlos. Die heidniſche Geißelung war die ehrloſe Sklavenſtrafe, für einen König ſo entehrend, daß es drei Schriftſteller als etwas Außerordentliches anmerken, als ſie das erſtemal an einem Könige vorgenommen wurde. Dieß war an dem letzten regierenden Fürſten aus dem hasmonäiſchen Hauſe, an Antigonus durch Antonius geſchehen (Plut, Dio Cass., Strabo apud Jos. Stolberg Bd. 4. S. 481). Wie entehrend war dieß alſo ſchon an ſich für den König der Juden! — Aber auch die Art und Weiſe, wie ſie vorgenommen wurde, war ſchrecklich. Im ſchärfſten Grade geſchah ſie mit Stricken oder Riemen, die mit Knochen oder kleinen Bleiſtücken bewaffnet waren, ſo daß eine förmliche Zerfleiſchung ſtattfand (ὥστε μέχρι τῶν ἔσω φλεβῶν καὶ ἀρτηριῶν τὴν τῆς σαρκὸς οἰκονομίαν θεωρεῖσθαι, ſchreiben die Smyrnenſer von ihren Martirern. Euseb. 4, 15.). Die rohe Wuth der Soldaten gegen Ihn läßt wohl auf die grauſamſte Art der Exekution ſchließen — wie unausſprechlich mag alſo der Herr auch in dieſer Beziehung gelitten haben!

v. 2. Die Juden hatten ihren König der Willkür der Heiden preisgegeben, und Er wird nun der Gegenſtand des allerniedrigſten Heidenſpottes, den gerade der Troß und der Auswurf der Heiden über Ihn und ſein Königthum ausſchüttet. Sie thun es durch eine Spottkrönung und durch bübiſche Nachäffung der Krönungsfeier. Das erſte Symbol des Königthums iſt die Krone; ſie winden nun eine Krone von Dornen und ſetzen ſie Ihm auf's Haupt — ein Werkzeug der Pein und ein Sinnbild des Spottes und der Verächtung. Das andere königliche Abzeichen war das Purpurgewand; auch ſie legen Ihm eines

an, wahrſcheinlich nur einen Soldatenmantel (chlamys), der roth gefärbt war und die Stelle des Purpurs vertreten ſollte. Nach Matthäus gaben ſie Ihm ſtatt des Zepters ein Moosrohr in die Hand, um Ihn als einen Schein- und Strohkönig zu verhöhnen.

v. 3. Zum Zerrbild des königlichen Schmuckes geſellt ſich noch die Karrikatur der Krönungsfeier. Sie bringen Ihm den ſpöttiſchen Königsgruß und die Huldigung mit dem Zuruf: „Ave, rex Judaeorum!“ und begleiten denſelben mit ſchmerzlichen und entehrenden Backenſtreichen. — Aerger konnte das Heidenthum die jüdiſche Königsidee nicht in den Koth ziehen, und an dieſem Zerrbilde können ſie leſen, wohin ſie ihr Königthum gebracht haben. Alle Erniedrigung, die das Heidenthum je dem Volke Gottes zugedacht, iſt hier vereinigt über das Haupt ſeines Geſalbten ausgeſchüttet.

e) Der Sohn Gottes zum Kreuzestode verlangt. v. 4—7.

Pilatus ſucht nun die Frucht dieſes ſeines neuen Verſuches, ihre Wuth zu kühlen, einzuernten, richtet aber nichts aus, als eine Vergrößerung ihrer Wuth und daß die Verhandlung nun nicht mehr auf dem politiſchen Gebiete bleibt, ſondern tiefer, in's religiöſe zurückgeht. Es handelt ſich nun nicht mehr bloß um den König der Juden, ſondern um den König Meſſias, der zugleich der Sohn Gottes iſt.

v. 4. 5. Pilatus war während dieſer Vorgänge im Palaſte geweſen. Ob er Zeuge der Mißhandlungen Jeſu war, iſt ungewiß, doch nicht wahrſcheinlich; denn von der kalten Grauſamkeit, die dazu gehört hätte, ſehen wir in ſeinem ſonſtigen Benehmen gegen Jeſum kein genügendes Anzeichen. Nun trat er wieder heraus und kündete das Erſcheinen des Angeklagten und den Stand der Sache an. „Seht, ich führe Ihn euch vor, damit ihr erkennet, daß ich keine Schuld an Ihm finde.“ Die ausgeſprochene Abſicht des Pilatus, indem er ihnen Chriſtum vorſtellt, iſt alſo, ihnen einen augenſcheinlichen Beweis ſeiner Unſchuld in der Unterſuchung zu geben. Sie ſollen daraus erkennen, daß er Ihn keineswegs ſchonlich behandelt habe, ſondern auf's äußerſte gegen Ihn vorgegangen ſei, die Unſchuldserklärung alſo keineswegs von ihm geſucht, ſondern ihm durch richterlichen Befund abgenöthiget worden ſei. Aber aus ſeinem Benehmen geht hervor, daß

er hiebei noch eine ähnliche geheime Absicht verfolgte, wie bei der Zusammenstellung mit Barabbas, nämlich ihre Herzen zu Gunsten Jesu umzustimmen. — Der Ankündigung folgte nun Jesus selbst. „Er trat heraus, tragend die Dornenkrone und das Purpurgewand.“ So steht der König der Juden vor seinem Volke, ein Bild des Jammers und der Erniedrigung sonder Gleichen, von dem gerührt zu werden es wohl nicht einmal der Ahnung bedurfte; was es bedeute, sondern nur eines kleinen Restes von Menschlichkeit. Den Anblick begleitet der Richter mit dem Ausrufe: „Sehet den Menschen!“ Er will hiemit ohne Zweifel sagen: Seht da denjenigen, den ihr des Strebens nach dem Königthum zeihet; seht wie schrecklich er erniedrigt ist! seht wie sein Anblick den Unsinn eurer Anklage beweist! Es ist eine Regung des Mitleids in seiner eigenen Seele und eine Appellation an den Verstand und an das Herz der Ankläger. Auch in diesem Benehmen bleibt sich der Charakter oder vielmehr die Charakterlosigkeit des Römers gleich. Indem er sich bemüht, seine Ueberzeugung von der Unschuld Jesu den Anklägern aufzudringen, macht er ja sie zu Richtern und übernimmt die Rolle eines schwachen Advokaten. Indem er ferner ihre Herzen für Ihn bewegen will, zeigt das allerdings, daß er selbst menschlich fühlt und bei Andern auf Menschlichkeit rechnet, scheut sich aber nicht, aus Humanität das schreiendste Unrecht fortzusetzen und bei jedem Schritte zu vermehren. Es ist am Ende nichts als sentimentale, kurzsichtige Schwäche.

v. 6. Sogleich antwortet ihm ein Echo, das er nicht erwartet hat. Die Chorführer sind hier wieder die Priester und die von ihnen abhängigen Kreaturen — denn so unmenschlich wäre die Menge aus eigenem Antriebe schwerlich gewesen! Sie rufen: „Kreuzige, kreuzige ihn!“ Den Gründen für seine Unschuld sind sie unzugänglich, Gefühlen der Menschlichkeit ist ihr Herz verflossen, mit infernaler Wuth und Verblendung rücken sie mit ihrem letzten Worte heraus, Christum zum Tode zu fordern und zwar zu jenem Tode, der bei den Heiden der schmählichste und schmerzlichste und im mosaischen Gesetze mit dem Stempel des göttlichen Fluches bezeichnet war. So entwickelt sich die Sünde bis zu ihrem Gipfel! — Pilatus ist durch diese unerwartete Durchkreuzung seines neuen Versuches völlig außer Fassung gebracht und gibt eine Antwort, die seine armselige Blöße auf's grellste offen-

bart: „Nehmet ihr Ihn hin und kreuziget Ihn, denn ich finde keine Schuld an Ihm!“ Er ſpricht auch jetzt wieder die Unſchuld des Verklagten auf's entſchiedenſte aus, und ſeine Pflicht war und blieb ſomit, Ihn freizuſprechen. Anſtatt deſſen aber ſcheint er Ihn vielmehr ihrer Willkühr zu überlaſſen. Allerdings ſteckt etwas von Ironie darin, denn er weiß wohl, daß ſie Ihn nicht kreuzigen dürfen, und er wirft ihnen hiemit auch die Verantwortlichkeit zu. Aber wenn ſie es auf ihre Verantwortlichkeit thun wollen, ſo findet Er bei ihm keinen Schutz, den der Unſchuldige vom Richter fordern kann. Es iſt dieß eben nur die Rathloſigkeit eines Mannes, der die Vertretung des Rechtes zu übernehmen nicht den Muth hat, die Verantwortung des Unrechtes aber Andern auf den Hals laden möchte.

v. 7. Die Juden entnehmen aus der bisherigen Verhandlung zweierlei, einmal daß ſie mit den bisherigen Anklagen nichts ausrichten, daß aber Pilatus es doch nicht wagt Ihn freizuſprechen. Das erſte iſt ein Grund, den bisherigen Boden zu verlaſſen, den ſie nicht halten können, und eine neue Anklage zu bringen; das zweite gibt ihnen Muth und Hoffnung ihr Ziel zu erreichen, wenn ſie auch nur eine Anklage bringen, die das weltliche Gericht nichts angeht. So rücken ſie denn mit der religiöſen Seite der Frage hervor. „Wir haben ein Geſetz, und nach dieſem Geſetze muß er ſterben“, weil er ſich ſelbſt zum Sohne Gottes gemacht hat. Dieſes Wort der Ankläger ſpricht das gänzliche Verderbniß des Judenthums auf das deutlichſte aus. „Das Geſetz“ war gerade das göttliche Privilegium der Juden, und es war nicht um ſeiner ſelbſt willen da, ſondern einzig nur um Chriſto den Weg zu bereiten; denn das Ziel des Geſetzes iſt Chriſtus, und das Geſetz ſollte der paedagogus auf Chriſtus ſein, wie Paulus ſagt. Das Geſetz hielt ihnen nämlich unabweislich die Bedingungen des Heils vor Augen und zeigte ihnen in tauſend Sinnbildern den Inhalt dieſes Heils und den erwarteten Heilbringer voraus. Nun war dieſe Vorbereitung nicht nur ohne Erfolg geblieben, ſondern wurde ſogar zur Waffe, die ſie direkt gegen Chriſtus kehrten — das Mittel zum Ziel war alſo in ihrer Hand ein Mittel gegen das Ziel geworden; ärgere Verkehrung iſt keine denkbar. Dasſelbe zeigt ſich auch, wenn wir die Art ihrer Begründung betrachten. Deßwegen, behaupteten ſie, hätte Er nach dem Geſetze das Leben verwirkt, weil Er ſich zum Sohne Gottes gemacht. Nun war

gerade der göttliche Erlöser oder der Sohn Gottes der Grundgedanke der ganzen Offenbarung, und nun, da Er wirklich und nahe vor ihnen dasteht, soll Er eben durch die Offenbarung selbst verurtheilt werden. So hatten sie die Offenbarung selbst in ihr Gegentheil und die Wahrheit in Lüge verkehrt — der Buchstabe der den Geist tödtet, ist am Ende seiner Consequenzen! — Noch schneidender ist es, daß sie ihr gotteslängnerisches und messiasmörderisches Gesetz den Heiden gegenüber geltend machen. Man sieht, wie der natürliche Sinn der Heiden bei aller Blindheit und Versunkenheit doch unendlich besser und wahrer geblieben ist, als dieser geschändete Offenbarungsglaube. Und diesen bessern Sinn wollen sie nun mittelst ihres Gesetzes todt schlagen. Ja noch mehr; wie ihren Messias liefern sie auch ihr Gesetz an die Heiden aus und zwingen sie, dasselbe auf das schauerlichste zu mißbrauchen.

f) Pilatus dem Sohne Gottes gegenüber. 8—11.

Durch diesen Schritt der Juden tritt die Verhandlung in ein neues Stadium. Als Richter hat Pilatus allerdings keinen neuen Anhaltspunkt bekommen, denn die Ueberzeugung seiner Unschuld hinsichtlich der angeschuldeten Verbrechen war für sein Urtheil genug. Aber da Pilatus einmal den Standpunkt des Rechtes verlassen hatte und auf dem der Willkür stand, wo Furcht und Hoffnung, Rücksichten und Vortheile den Ausschlag geben; so mußte er nun mit den Juden das ganze Gewicht der Sache tragen. Er mußte es nun ahnen, daß er ein unendlich schwereres Verbrechen, als eine bloße Rechtsverdrehung, zu begehen im Begriffe war, und konnte der Stimme des Gewissens nicht mehr ausweichen. Deßwegen sucht er nun über die räthselhafte Persönlichkeit des Angeklagten in's Reine zu kommen und erfährt nur so viel, um seine Unentschlossenheit und Verantwortlichkeit zu vermehren, ohne auch jetzt die Kraft zu haben, von seinem bösen Wege umzukehren.

v. 8. 9. Ohne tiefen Eindruck war Pilatus, bei all seinem Leichtsinne, nicht geblieben; und nun, da er von einem Sohne Gottes hörte, fürchtete er sich noch mehr. Wir dürfen, um uns das zu erklären, nicht annehmen, er habe klar gewußt, was das sagen wolle, oder er habe vom Sohne Gottes den wahren, den Offenbarungsbegriff gehabt; auch die Heiden kannten ja Göttersöhne, und obwohl er den Glauben an die Mythen des Heidenthums längst über Bord geworfen hatte, so ängstigte

ihn jetzt doch der Aberglaube, wie ja Unglaube und Aberglaube so gerne beisammen sind. Der wahre Eindruck, den er empfangen hatte, und der falsche Wahn erfüllen ihn nun mit einem geheimen Schauer, daß er noch zurückbebt vor dem letzten Schritte und wo möglich in's Klare zu kommen sucht. Er tritt deßwegen wieder in's Prätorium und fragt Jesum: „Woher bist du?“ Diese Frage gilt nicht etwa seiner irdischen Herkunft oder seinem Vaterlande, denn er wußte ja schon, Jesus sei von Galiläa; sondern es ist eine Frage um seine eigentliche, letzte Abkunft und Natur. Als Richter hatte er darnach nicht zu fragen, denn da handelte es sich bloß um Schuld oder Unschuld hinsichtlich der Anklagen. Auch aus Gewissenhaftigkeit oder Begierde nach der Wahrheit war diese Frage nicht entsprungen, denn er hatte dem ersten Strahle der Offenbarung aus dem Munde Jesu nur kalten Zweifel entgegengesetzt. Diese Frage entsprang nur aus der abergläubischen Furcht eines bösen, aber keineswegs redlichen Gewissens. Darum gab ihm Jesus gar keine Antwort. Es *gebührte* ihm keine, weil die Frage nicht in seine Verhandlung gehörte, und sie *nützte* ihm nichts, weil alle Bedingungen des Glaubens fehlten. Aber gerade dieses Schweigen war geeignet, ihn in seiner Ahnung zu bestärken, sein Gewissen rege zu machen und ihn zu demüthigen.

v. 10. 11. Pilatus fühlt seinen Stolz verletzt, will Christum seine Ohnmacht fühlen lassen und pocht auf seine Gewalt. „Mir antwortest du nicht? weißt du nicht, daß ich Gewalt habe, dich zu kreuzigen und dich loszulassen?“ Es enthält dieß eine versteckte Drohung oder eine versteckte Hoffnung, dadurch will er Christum zu einer Antwort vermögen. Christus gibt ihm eine, aber nur eine demüthigende Belehrung und eine Mahnung für sein Gewissen. „Du hättest keine Gewalt über mich, wenn sie dir nicht von Oben gegeben wäre.“ Pilatus hatte diese Gewalt als die *seinige* angesehen, die ihm schlechthin gegen Ihn zustehe; weil er Ihn nur für einen Unterthan des römischen Reiches ansieht. Christus erklärt hiemit, daß Er an und für sich seiner Gerichtsbarkeit nicht unterstehe, sondern nur durch eine Fügung des Himmels, denn ἄνωθεν heißt ἐκ θεοῦ oder ähnliches. Dieß ist eine direkte Erklärung über seine Person, daß Er nämlich über jede irdische Macht erhaben sei; ferner eine Erklärung über diesen Vorgang, daß es nämlich nicht bloß ein menschlicher Handel zwischen Richter und Angeklagten

, ſondern Gehorſam gegen die höhere Fügung; endlich iſt es An-
ennung der Gewalt des Pilatus, aber nicht als einer menſchlichen,
ıdern als einer göttlichen. Nun fragt es ſich noch, in welchem Sinne
: die Gewalt des Pilatus als eine von Oben gegebene betrachtet, ob
dem allgemeinen Sinne, in welchem die Richtergewalt überhaupt von
ott kommt, oder in dem beſondern Sinne, daß er eben jetzt als Richter
s Meſſias daſteht. Eher letzteres. Denn wenn er auch die gott-
gebene Richtergewalt beſitzt, ſo iſt er darum noch nicht Richter des
eſſias — dieß iſt eben eine beſondere Fügung der Vorſehung, herbei-
führt durch die Schuld der Menſchen. — Aus dem Umſtande, daß
latus über Ihn keine Gewalt hat, noch haben ſollte, leitet Chriſtus
: unverantwortliche Schuld ſeiner Ankläger ab: „Deßwegen hat der,
: mich dir auslieferte, eine größere Sünde.“ Der Auslieferer iſt nicht
das, der Chriſtum ja nur an die Prieſter verrieth, ſondern collective
s Judenvolk und beſonders ſeine Führer. Der Ausſpruch kann einen
ppelten Sinn haben, entweder: der Auslieferer hat eine größere
ünde, als du (die gewöhnliche Auffaſſung); oder: er hat eine größere
ünde, als ſie wäre, wenn du eine Gewalt über mich hätteſt. Der
ztere Sinn iſt ſachlich richtiger und dem Zuſammenhange angemeſſener.
enn daß Pilatus eine Gewalt über Ihn hat, iſt ja gar keine Sünde,
gen welche die der Andern noch größer wäre Dann verlangt das
ropterea“ dieſe Erklärung. Denn gerade dadurch, daß die Juden ihren
eſſias vor das Gericht eines Menſchen und gar eines Heiden ſtellten,
r ja in Ewigkeit keine Gewalt über Ihn haben ſollte, wird ihre
ünde um ſo größer und unverantwortlicher; gerade das iſt ja die
rkehrung alles göttlichen Rechtes. Freilich hat Gott es zugelaſſen
d auch ſein Recht umgekehrt, indem Er dem Pilatus Gewalt gab.
s iſt die unergründliche Strafe Gottes, die der unverantwort-
hen Sünde Israels entſpricht.

g) Die Verurtheilung Jeſu. 12—16.

Sie ſchließt ſich ſo genau an die frühere Scene an, daß ſie als
: Fortſetzung derſelben angeſehen werden könnte. Aber doch treten
eder neue Momente hervor, nämlich: ein weiterer Verſuch des Pilatus
ın zu befreien, der letzte entſcheidende Schlag der Juden gegen den
wankenden Richter, die erzwungene Einwilligung desſelben, die Ver-

urtheilung selbst, die beim scheinbaren Siege des Judenthums gerade seine tiefste Erniedrigung in Inhalt und Form enthält.

v. 12. Zuerst bringt der Evangelist das Resultat der Verhandlung im Palaste. Die religiöse Ahnung, die den Pilatus ergriffen hatte, die übermenschliche Würde, die aus der Antwort Jesu hervorleuchtete, hätte ihm nicht nur keine weitere Sicherheit gegeben, sondern Unsicherheit und Angst bedeutend vermehrt. „Von da an suchte Pilatus Ihn zu befreien"; er hatte es allerdings schon durch verschiedene Mittel versucht, aber nun suchte er's noch mehr — das muß man dem Sinne nach hineindenken. Aber er ging auch jetzt nicht den geraden Weg, darum blieb auch dieses Suchen ohne Erfolg. Dennoch merken die Juden den gefährlichen Eindruck, den die religiöse Untersuchung auf ihn hervorgebracht — oder wenigstens so viel, daß diese Wendung noch weniger Erfolg hoffen lasse. Daher kehren sie wieder zur politischen Anklage zurück und geben dieser eine solche Wendung, daß sie gegen die heidnische Weltmacht und namentlich gegen den schwankenden Prokurator das meiste Gewicht erhält. „Wenn du Diesen losläßest, bist du kein Freund des Kaisers!" *Φίλος τοῦ Καίσαρος* war ein bestimmter Ehrentitel der Legaten (Tholuk). Wenn es hier in diesem Sinne genommen ist, würde es bedeuten: so trägst du diesen Titel unverdient. Indeß ist es ebenso passend, es nur in seiner natürlichen Bedeutung zu nehmen: so meinst du es mit dem Cäsar nicht gut. Tacitus sagt von dem argwöhnischen Charakter des Tiberius: **majestatis crimen omnium accusationum complementum erat.** Daher begreift man leicht, was für ein Gewicht die versteckte Drohung einer Anklage für Pilatus haben mußte. — Das Verbrechen gegen den Cäsar bringen sie aus ihrer Verdrehung der Messias-Idee heraus: „Jeder, der sich zum König macht, widersagt dem Kaiser." Sie müssen hier gerade ihre eigene Messias-Hoffnung vernichten, denn gerade in ihrer Meinung sollte der Messias die heidnische Herrschaft zerstören, und nun klagen sie Ihn, obwohl fälschlich, gerade um dessentwillen als Majestätsverbrecher an.

v. 13. 14. Pilatus, dem die Gottesfurcht höchstens einiges Bangen verursacht hatte, ist ein Sclave der Menschenfurcht, und sein letzter Widerstand durch diese Drohung gebrochen. Daher gibt er nun jeden weitern Versuch zur Befreiung Jesu auf, läßt Ihn vorführen und setzt sich auf den Richterstuhl; denn das Urtheil mußte öffentlich und feierlich

gesprochen werden. Der Ort des Tribunals heißt beim Evangelisten Lithostrotos; es bedeutet ursprünglich ein Steinpflaster, dann einen Mosaikboden, und hatte vermuthlich den Namen, weil ein solcher am Orte angebracht war; hebräisch heißt es „gabbatha“, vermuthlich Hochplatz von גַּבָּה. — Nun folgt auch die Zeitangabe nach Tag und Stunde. Es war Rüsttag; nicht der Rüsttag auf den Tag des Osterlammes und des eigentlichen Paschamahls, sondern auf den großen Sabbat des Osterfestes. Dieß hängt allerdings mit der Bedeutung Christi, als des Osterlammes, die besonders bei Johannes deutlich hervortritt, zusammen; aber Er ist das wahre Osterlamm, von dem das gestern geschlachtete nur ein Vorbild ist. Stunde aber war's beiläufig die sechste. Dieß scheint erstens dem Markus zu widersprechen, nach welchem Christus um die dritte Stunde gekreuzigt wurde, also unmöglich erst um die sechste verurtheilt werden konnte. Man suchte die Schwierigkeit durch Annahme eines Schreibfehlers zu lösen (ϛ′ statt γ′); sie lösst sich aber ohne Gewaltsamkeit durch die Annahme, daß Johannes römisch, die Andern jüdisch zählen, so daß die Verurtheilung um 6 Uhr früh, die Kreuzigung um 9 Uhr stattgefunden hätte. Allein eine andere Schwierigkeit ist die: wie denn die vielen Ereignisse dieses Morgens, die Synedriumssitzung, die Auslieferung an Pilatus und die Anklage, der Gang zu Herodes, die Geißelung und die endliche Verurtheilung schon so früh beendet sein konnten und wie dann bis zur Kreuzigung volle drei Stunden verflossen? Das erste erklärt sich einmal aus der ungeduldigen Hast, mit der der Prozeß mit Beseitigung aller Förmlichkeiten abgethan wurde. Dann sagt Johannes nicht, daß es genau, sondern beiläufig 6 Uhr war, was auch etwas später sein kann. Dann ist das Zeitmaß der alten Schriftsteller, besonders der jüdischen, selten genau, sie rechnen meistens nach Nachtwachen und Tagesvierteln zu 3 Stunden, oder nach Hauptzeiten, die um die 1., 3., 6. und 9. Stunde waren, so daß sie, was näher bei der einen als bei der andern ist, jener zurechnen. Wird die Verurtheilung zwischen 6 und 7 Uhr, die Kreuzigung zwischen 8 und 9 Uhr angesetzt, so bleibt die Zwischenzeit nicht mehr zu groß. — Pilatus, der die Verurtheilung nicht gerne, sondern nur gezwungen und mit innerem Ingrimm vornimmt, macht seinem Unmuth wenigstens noch in den Formen Luft, indem er die Concession mit Hohn und Sarkasmen gegen die Juden würzt. Er

ſtellt ihnen Jeſum noch einmal vor und ſpricht: „Seht da euren König!“ Er ſagt nicht: der ſich zu eurem König gemacht hat — um ſie fühlen zu laſſen, daß dieſer Elende, dieſes Spottbild der rechte König ſei, den ſie verdienen. Er intendirt allerdings nur eine kleinliche Verhöhnung des von ihm gehaßten und verachteten Volkes, aber er ſpricht unwiſſend eine nur zu bittere und ſchmerzhafte Wahrheit aus. Als ein neuer Verſuch, Chriſtum zu retten, iſt es nicht anzuſehen; denn das hatte er ſchon aufgegeben, und die Art und Weiſe hätte die Juden nur erbittern, nicht gewinnen können.

v. 15. Durch den Stachel der Ironie noch mehr gereizt, rufen ſie mit erneuerter Wuth: „Fort mit Ihm — an's Kreuz!“ Pilatus ſchärft die Ironie, indem er ihnen entgegnet: „Euren König ſoll ich kreuzigen?“ Der König und das Kreuz iſt in der That der entſetzlichſte Widerſpruch, und Pilatus gibt durch ſein ironiſches Bedenken zu erkennen, was für eine Schmach für ſie ſelbſt darin liege. Auch hier iſt wieder die ſchrecklichſte Wahrheit in der Hülle der Ironie. Die Prieſter, die in ihrer Blindheit längſt nicht mehr wiſſen, was ſie thun, und Schritt für Schritt zum Abgrund gedrängt werden, ſind dadurch auf's Aeußerſte gebracht und geben die merkwürdige Erklärung: „Wir haben keinen König, als den Cäſar!“ Es iſt das zunächſt die ſtolze Antwort auf die höhniſche Vorſtellung ihres Königs; ſie wollen ſagen: Wir haben einen ſo vornehmen König, wie du, und wollen keinen andern. In ihrem Herzen iſt es freilich eine heuchleriſche Lüge, denn ſie widerſtrebten ja der römiſchen Herrſchaft aus allen Kräften. Aber es enthält auch wieder eine bittere Wahrheit und iſt das letzte Wort ihrer Selbſtverurtheilung. Nicht nur daß ſie faktiſch ihren Beruf, das Königsvolk des Meſſias zu ſein, zu nichte machen, ſie erklären es auch feierlich in Worten. Der letzte Anſpruch auf jene Selbſtſtändigkeit, die ſie vor allen Völkern auszeichnete und ihnen den Primat der Weltherrſchaft verhieß, iſt ſomit aufgegeben; in demſelben Augenblick, in dem ſie ihrem König abſagen, huldigen ſie dem König der Heiden. Den Primat ihrer Hauptſtadt (Jeruſalem) übertragen ſie dadurch auf die Metropole der Heidenwelt (Rom). Es iſt der letzte Reſt ihrer Krone, den ſie wegwerfen. Daß ſie bald von der heidniſchen Weltmacht erdrückt und verſchlungen werden, iſt nur die natürliche Folge.

v. 16. Nun erfolgt die Uebergabe. Nach Matthäus begleitete

Pilatus die Verurtheilung mit der Ceremonie der Händewaschung, eine jämmerliche, aber sprechende Weise gegen die Mitschuld zu protestiren. Die Schuld bleibt freilich, wenn auch nicht in dem Maße, wie bei den Juden; und in ihm hat das Heidenthum selbst am Christusmorde sich betheiligt — nicht gerade durch diesen Akt, der dem Pilatus selbst angehört, sondern durch seinen ganzen Kampf gegen die Offenbarung, wovon dieß nur die letzte Konsequenz ist. Er gab *ihnen* Jesum zum Kreuzigen, will nicht sagen, daß sie die Exekutoren waren, sondern nur die eigentlich Interessirten und Handelnden. Ebenso ist das folgende zu verstehen: „sie ergriffen Ihn und führten Ihn aus;" es war dieß zunächst Sache der römischen Exekutionsrotte, aber sie nahmen mit blutdürstigem Eifer daran Theil. Die Ausführung geschah nicht augenblicklich, wenngleich die Verurtheilung der zwei Verbrecher vielleicht schon vorausgegangen war; es mußte doch wahrscheinlich erst das Kreuz, jedenfalls die Inschrift vorbereitet werden. Dieß und die Entfernung der Kreuzigungsstätte erklärt uns den Verlauf eines guten Stückes Zeit, wenn auch die Blutgier der Feinde zur Eile drängte.

4. *Christus am Kreuze.* v. 17—30.

Waren die frühern Leidensstadien mehr partikulärer Natur, indem jedesmal nur Eine der Hauptseiten der Messias-Idee in Ihm verläugnet und vernichtet wird, so wird in *diesem dritten Leidensstadium alles conzentrirt und gesteigert*, so daß wir darin die *Summe alles Leidens*, das wahre Weltleiden vor uns erblicken. Es ist der äußerste Gegensatz zu der Anbetung und Huldigung, die dem Sohne Gottes gebührt, Ihn unter den Auswurf des menschlichen Geschlechtes erniedrigt zu sehen. Es ist der äußerste Gegensatz zu der Herrlichkeit des Davidssohnes, Ihn nackt am Kreuze zu erblicken. Es ist endlich der äußerste Gegensatz, den menschgewordenen Gottessohn, dem aller Reichthum göttlicher Liebe, des Lebens Fülle und die Krone der Schöpfung gebührte, von Allen verlassen, in eigener Ohnmacht vergehend, vom Fluche Gottes getroffen, des Todes sterben zu sehen. Das ist das *wahre und volle Christusleiden*, in welchem sich alles Weh und zwar in seiner absolut größten Tiefe beisammen findet. Darum ist es aber auch das *vollkommene Opfer*, die Erlösung und das Leben der Welt. — Johannes schildert hier nur

ſummariſch und offenbar ergänzend zu den Berichten der Uebrigen. Es ſind fünf Scenen.

a) Der Kreuzweg und die Kreuzigung. 17. 18.

Es iſt hier nur kurz der Ort, das Faktum und der Umſtand der Kreuzigung zwiſchen zwei Verbrechern angegeben.

v. 17. Nach römiſcher Sitte trug Er ſelbſt den Pfahl; ein neuer Zug des Leidens und der Schmach. Chriſtus hat deßwegen öfters prophetiſch gerade dieſes Bild dem Jünger auf dem Lebenswege zur Nachahmung vorgeſtellt — der Kreuzweg iſt ja nur die kurze Summe ſeines ganzen Erdenwandels, der nur ein Gang zum letzten Opfer unter Laſt und Schmach iſt. — Aus den übrigen Evangelien wiſſen wir ein Paar nähere Züge des Kreuzweges, nämlich die erzwungene Hülfeleiſtung Simons von Cyrene, da ſein Volk und ſeine Jünger alle Ihn verlaſſen hatten; dann die Klage der Frauen von Jeruſalem, deren einſtiges Weh dem Herrn ſo zu Herzen geht, daß Er darüber ſein eigenes vergißt. — Das Ziel des Weges war Golgatha = Schädelſtätte (von גֻּלְגֹּלֶת = Schädel). Er war damals außer der Stadt, ungefähr eine Stunde vom Prätorium. Daß Er außer ſeiner Stadt, gleichſam als Auswürfling getödtet wird, iſt Ihm ſelbſt und dem heiligen Paulus nicht bedeutungslos (Matth. 21, 39. Hebr. 12, 12. 13). Der Name Golgatha iſt vermuthlich von der Beſtimmung.

v. 18. Der Myrrhenwein. Daſelbſt kreuzigten ſie Ihn. Die Kreuzigung wurde in Ermangelung von Liktoren von einem quaternio von Soldaten vollzogen. Sie geſchah gewöhnlich nach Aufrichtung des Kreuzes, an dem der Verurtheilte emporgezogen wurde, und durch Annagelung der Hände und Füße. Die Füße wurden manchmal durch zwei, manchmal durch einen Nagel befeſtigt und ruhten auf einem am Kreuze vorſpringenden Pflock. — Dieſe Todesſtrafe für Chriſtus iſt nach allen Seiten bedeutſam, ſie iſt die Hieroglyphe, die ſeines Opfertodes Bedeutung klar ausſpricht. In der allgemein menſchlichen Anſchauung war es die niedrigſte Todesart. Chriſtus erſcheint dadurch als der Auswurf der Menſchheit, als der Leidende, der Schmach und Weh bis auf die Hefe durchkoſtet. Im Geſetze war es die Strafe der Gottverfluchten, Chriſtus erſcheint da als derjenige, der den Fluch des Geſetzes trägt und dadurch die Menſchheit davon befreit — redemit nos

de maledicto legis, factus pro nobis maledictum. Gal. 3, 13. Die erlösende Bedeutung dieses Todes spricht sich theils selbst aus, theils ist sie von Christus mehrfach angedeutet. Gerade am Kreuze erscheint Er als das vollkommene Opfer, als das wahre Lamm Gottes, das sich ganz zum Opfer gibt und seinen Mund nicht öffnet; denn es läßt sich kein Bild denken, das in ähnlicher durchdringender Weise die gänzliche Vernichtung, die totale Selbsthingabe ausspricht, wie das Kreuzesbild. Ferner, so zwischen Himmel und Erde stehend ist Er das wahre Symbol des Glaubens und der Hoffnung für die Welt; jenes Welträthsel, das dem Juden ein Aergerniß, dem Heiden eine Thorheit und nur dem Glaubenden Gotteskraft und Gottesweisheit ist (I. Cor. 1, 23). Denn die Sinne sträuben sich und finden es widersinnig, in diesem Bilde der Richtigkeit die Rettung zu erblicken; aber dem Glauben gegen die Sinne verheißt es Erlösung. Er ist aufgerichtet wie einst die Schlange in der Wüste, damit Jeder, der an Ihn gläubt, nicht verloren gehe, sondern das ewige Leben habe (3, 14). Endlich ist Er das Symbol der unendlichen Liebe, die mit ausgebreiteten Armen zwischen Himmel und Erde steht, um Alle zu retten; „wenn ich von der Erde erhöht sein werde, werde ich Alle an mich ziehen"; das aber, bemerkt der Evangelist, sagte Er, um anzudeuten, welches Todes Er sterben werde (12, 32). — Um diese Symbolik zu vervollständigen, dient auch noch der Umstand, daß Er zwischen zwei Verbrechern hängt. Das deutet auf eine teuflisch sinnreiche Weise an, daß Er nicht den Tod des Bekenners und Helden stirbt, sondern den Tod des Sünders und zwar des Sünders über alle Sünder. Aber eben deßhalb ist es auch der Tod der Erlösung von aller Sünde. Es ist also in der That nicht bloß das Mittel, sondern auch das göttliche Symbol der Welterlösung.

b) Die Aufschrift des Kreuzes. 19—22.

Diese Aufschrift ist eine Erklärung des stummen Bildes, die Urkunde der Welterlösung vor Aller Augen und die Anklage des Judenthums.

v. 19. 20. Dem Verurtheilten pflegte eine Tafel, die sein Todesverbrechen enthielt und titulus, griechisch *αἰτία*, hieß, angehängt oder vorgetragen und an das Kreuz geheftet zu werden. Das that auch

Pilatus durch die kurze Inschrift: **Jesus Nazarenus Rex Judaeorum.** Was er hiemit wollte, ist klar; es ist ein Hohn gegen die Juden, wie jenes „Ecce rex vester!“ bei der Verurtheilung; er will sich auf eine sehr sarkastische Weise an den Juden wegen des Zwanges rächen, den sie ihm angethan. Aber in Wahrheit hat die Sache eine viel tiefere Bedeutung, wie denn alle Züge der Leidensgeschichte kolossale Schatten werfen. Die Sache hat drei Seiten. Für Christus ist es in den Augen der Welt allerdings auch ein Hohn, die prunkende Aufschrift über dem Hülflosen ist ein Bissen für das Gelächter ungläubiger, herzloser Gecken. Für den Ernsten aber, besonders für den Gläubigen ist es das Dokument seiner Unschuld, die Urkunde seiner Würde, in der und für die Er den Tod erleidet. Für die Juden ist es eine laute Anklage und Verurtheilung vor der ganzen Welt; in Ihm ist nicht bloß der König, sondern das ganze Volk in Schmach und Tod hingegeben. Für alle Welt aber ist es jenes Räthsel, welches das ganze Erlösungsgeheimniß enthält, an dem der Glaube in Ewigkeit sich aufrichtet, der Unglaube zerschellt. Seinem Zwecke nach enthält dieß Dokument die größtmögliche Oeffentlichkeit. Zunächst für Israel, indem es nahe bei der Hauptstadt ausgestellt war und alle Vorübergehenden es lesen konnten. Für die ganze Welt, indem es in den drei wichtigsten Sprachen publizirt war, hebräisch, griechisch und römisch; das sind in der That die drei Weltsprachen, die Sprache der Religion und Offenbarung, die Sprache des Geistes und der Bildung, endlich die Sprache der Macht. Unwillkührlich predigt der Heide Pilatus Christum in allen Gebieten geistiger Bedeutsamkeit, in jenen Sprachen, die die Sprachen der Kirche sind und bleiben bis an's Ende der Welt.

v. 21. 22. Die Juden, besonders die stolzen Priester, fühlen den Stachel wohl, der für sie im Kreuzestitel liegt und möchten ihn ausmerzen; sie kommen zu Pilatus und wollen ihn vermögen den König der Juden in einen anmaßenden Königsprätendenten zu verwandeln. Die Wahrheit, die in der Aufschrift steckt, ist ihnen unheimlich und der Theil der Schmach, der sie trifft, unbequem; das Kreuz soll für Ihr Recht zeugen und die Schmach auf Christum allein fallen. Pilatus aber weist sie mit dem kurzen „quod scripsi, scripsi“ ab. Es ist die Sprache verachtender Willkühr, mit der er sie behandelt. Aber es ist auch ein providenzieller Zug, denn dieses Zeugniß steht und bleibt in

Ewigkeit, und die Zeit ist nahe, da sie sein ganzes Gewicht tragen müssen.

c) Die Vertheilung seiner Kleider.

v. 23. 24. Auch diese kleine Nebenscene dient dazu, das Gemälde seines Opfers zu vervollständigen. Es ist die letzte und äußerste Beraubung, die Ihm in seinem irdischen Reiche angethan wird. Von aller irdischen Herrlichkeit hatte Er, der die Lilien kleidet und dem der Himmel und die Erde und all ihre Fülle gehört, nichts besessen. Er hatte nicht so viel von einer Heimath, um das Haupt niederzulegen; das tägliche Brod reichte Ihm mitleidige Liebe, und nur das ärmliche Gewand war Ihm bis zum Kreuze gefolgt, aber auch das war Ihm genommen und wird nun wie herrenloses Eigenthum von den Henkersknechten vertheilt. Vor den Augen des Sterbenden mit kaltem Blute sein Letztes als Beute vertheilen, ist schon eine wehthuende Herzlosigkeit. Aber diese Entblößung des Gottmenschen durch die Schuld und Gier der Welt, die all ihre Herrlichkeit auf sein Haupt häufen sollte, ist wahrhaft unergründlich und herzerschütternd. — Es wird nun auch die Weise der Vertheilung näher beschrieben. Sie nahmen nämlich seine Gewände und machten vier Theile — für jeden Mann einen Theil — daraus; den Rock aber, weil er ungenäht war und ganz gewoben nach Art des Priesterrockes, zertheilten sie nicht, sondern warfen darüber das Loos. Es kann zweifach aufgefaßt werden; nämlich: daß sie die übrigen Kleidungsstücke, als z. B. Gürtel, Unterkleid, Mantel, in vier Theile getheilt haben, ohne sie zu zerlegen, sodann das Loos geworfen über den Rock — und der plur. ἱμάτια scheint diese Auslegung zu begünstigen. Allein der Gegensatz der Tunika, die gerade weil sie ungenäht war, nicht zerlegt wurde, macht es wahrscheinlich, daß sie das übrige wirklich zertheilt haben. Unter ἱμάτια ist wahrscheinlich das Hauptstück, der Mantel zu verstehen, und der Plural ist vielleicht nur gesetzt, damit es mit der folgenden Prophezie nicht bloß sachlich, sondern wörtlich übereinstimme. David klagt Ps. 21. über Leiden, in denen die Züge des Leidens Christi im Detail vorkommen. Er spricht allerdings in seiner Person, aber als Typus Christi. Dort erscheint auch der Zug dieser äußersten Entblößung. Merkwürdig ist

noch, daß die Soldaten Ihn berauben. Die Juden haben den Messias verläugnet — heidnische Kriegsknechte theilen seine letzte Beute.

d) Jesus übergibt seine Mutter dem Johannes. 25—27.

Diese Scene kann das irdische Testament des Heilands genannt werden; Er übergibt seinem geliebten Jünger das Theuerste, was Er auf Erden besitzt — es ist ein gleich zarter Zug gegen die Mutter und den Jünger.

v. 25. Nach dem Evangelisten Lukas standen alle seine Bekannte von ferne, darunter besonders die Frauen, die Ihm von Galiläa her gefolgt waren. Matthäus und Markus nennen unter diesen Maria Magdalena und Maria die Mutter des Jakobus, Simon und Joses. Die Mutter des Herrn nennen sie nicht, denn diese Starkmüthige hatte sich nicht in die Ferne, sondern unmittelbar unter das Kreuz gestellt, um die letzten Seufzer des geliebten Sohnes zu empfangen und mitthätig sein Leiden zu theilen, wie Simeon es ihr vorausgesagt (Luk. 2.). Später aber, als die Schaaren sich zerstreut hatten, kamen auch einige jener Furchtsamen näher, weßwegen wir sie hier am Kreuze finden. Johannes nennt die Schwester der Mutter des Herrn, Maria Kleophä und Maria Magdalena. Die letztere nennen die übrigen ebenso; sie hat ihren Beinamen von Magdalum, einem Kastell an dem östlichen Ufer des galiläischen Meeres, und ist sicher nicht identisch mit Maria der Schwester des Lazarus, auch schwerlich mit der Sünderin bei Luk. c. 7. — Maria Kleophä aber ist identisch mit der Mutter des Jakobus, Simon und Joses; denn diese Brüder werden Söhne Alphäi genannt, Alphäus aber und Klopas oder Kleophas sind nur verschiedene Schreibarten desselben Namens. (Hiemit löst sich auch die Frage über die Brüder Jesu.) Von den Jüngern, die an Kraft und Treue in den schwersten Stunden den Frauen weit nachstanden, finden wir nur Einen beim Herrn, den Johannes. Er hatte sich nebst Petrus am ersten aus seiner Flucht besonnen und ist von dort an wohl nicht mehr aus der Nähe des Herrn gewichen.

v. 26. 27. Das Kreuz war nur wenige Fuß über den Boden erhoben, daher konnte die Theilnahme eine sehr nahe sein. Der Herr

erblickt nun am Fuße des Kreuzes ſeine Mutter ſtehen und den Jünger, den Er lieb hatte. Wie Er den Schmerz und die Verlaſſenheit der Seinigen ſieht, vergißt Er darob den eigenen Schmerz und die eigene Verlaſſenheit, und trifft liebevolle Fürſorge für die Beiden. Er ſpricht zu ſeiner Mutter: „Weib, ſieh deinen Sohn!“ Die Anrede „Weib!“ hat auf den erſten Anblick etwas Befremdendes. Allein abgeſehen, daß dieſer Ausdruck durchaus nichts Herabſetzendes in ſich ſchließt, war das ja gerade der Moment, wo das irdiſche Verhältniß zwiſchen Mutter und Sohn ſich gänzlich löste. Indem Er den Johannes ihr zum Sohne gibt, ertheilt Er ihr Mutterrechte an ihn und Mutterpflichten. Er trifft nun die entſprechende Verfügung auch über den Jünger, indem Er ſpricht: „Sieh deine Mutter!“ Auch ihm gibt Er hiemit Sohnesrechte an ſeine Mutter, wie Sohnespflichten. Schon dieſe Fürſorge ſelbſt iſt ein rührender Anblick — Er zeigt in der That, daß Er die Seinen bis an's Ende liebte und dieſe Liebe auch in dem Augenblicke nicht vergißt, da alles Weh der Welt und die Erlöſung der Welt auf ſeinem Herzen laſtet. Noch rührender und ſinnvoller macht es aber die Weiſe, wie Er Fürſorge trifft. Wem andern ſollte Er ſeine Mutter übergeben, als demjenigen, den Er lieb hatte und der die meiſte Aehnlichkeit mit Ihm hat? Der ſollte von nun an ihre Stütze ſein. Und wie anders ſollte Er dem Jünger der Liebe den Verluſt erſetzen, als indem Er ihm nicht bloß den würdigſten Gegenſtand ſeiner Liebe, ſondern eine Mutter und zwar ſeine Mutter gibt? Es iſt ein Teſtament, wie es nur die himmliſche Liebe erdenken kann. Auch für die Kirche iſt es von hoher Bedeutung. Chriſtus hat hiedurch die zwei reinſten Seelen, die hochſinnigſten Geiſter und die gottinnigſten Herzen durch das heiligſte Band zuſammengefügt. Und ohne Zweifel iſt die Vollendung des Jüngers der Liebe zu jener heiligen ätheriſchen Klarheit, die uns aus ſeinen Schriften ſo mild anleuchtet, eine Frucht dieſer Verbindung. Durch ihn hat die Mutter des Herrn mit der Milch der reinſten Gottes- und Menſchenliebe die Kirche getränkt und genährt durch alle Jahrhunderte. Von nun an nahm der Jünger ſie zu ſich. Es iſt dieß außer einer flüchtigen Erwähnung in der Apoſtelgeſchichte (c. 1.) die letzte Spur, die uns von der Mutter des Herrn in der heiligen Schrift begegnet. Still und demüthig, wie ihr Kommen und Wandeln, iſt auch ihr Gehen — ſie thut nur den

Willen des Herrn, ihr ſtiller Gehorſam iſt ihre Größe. Johannes, dem doch dieſer Augenblick unendlich theuer und wichtig ſein mußte, erwähnt ihn nur mit der ſtrengen Selbſtbeſchränkung eines evangeliſchen Geſchichtſchreibers, der hinter den einfachen Thatſachen verſchwindet.

ε) Der Todeskampf und Tod Jeſu. 28—30.

Auch hier iſt die Erzählung von der ſtrengſten Kürze. Nur Ein Zug ſeines Todeskampfes und das letzte Wort beim Verſcheiden wird uns gemeldet — aber dieſe Einfachheit iſt um ſo ergreifender.

v. 28. 29. Was der Evangeliſt hier mit „postea“ überſpringt, umfaßt einen bedeutenden Zeitraum, den die übrigen Evangeliſten ausfüllen. Gegen Mittag entſtand eine Finſterniß — ein Todesſchauer ergriff die Natur aus Mitgefühl mit dem Todeskampfe ihres Schöpfers und Erhalters. Dieſer Vorahnung folgt nun der Todeskampf ſelbſt. Er enthält zwei Momente: die tiefſte geiſtige Verlaſſenheit, deren unausſprechlicher Druck in jenem Rufe Chriſti ſich äußert: „Mein Gott, mein Gott, warum haſt Du mich verlaſſen!“ Sodann die äußerſte phyſiſche Erſchöpfung, die ſich in brennendem Durſte kundgab. Matthäus und Markus haben wohl die letzte Tränkung, Johannes aber hat uns auch den letzten Seufzer nach Erquickung aufbewahrt: „Sitio.“ Der Durſt war überhaupt die heftigſte Qual der Gekreuzigten (ſ. Wiſeman), und in welchem Grade muß ſie bei Chriſto vorhanden geweſen ſein, daß ſie dem Starken dieſen flehenden Seufzer erpreßte! Dieß Eine Wort genügt, um uns die Größe ſeines phyſiſchen Leidens zu beurkunden. So tief iſt der Erhalter aller Weſen erniedrigt, daß Er um einen geringen Tropfen Erquickung wimmert! — Zu dieſem Worte bringt der Evangeliſt eine Erklärung ſeiner Bedeutung: „Da Jeſus ſah, daß Alles erfüllt ſei, ſprach Er, damit die Schrift erfüllt werde: Ich dürſte!“ Das will ſo viel ſagen: der Herr ſah, daß Er hiemit bei der unterſten Tiefe ſeines Leidens angekommen ſei, und eben als Ausdruck dieſes Aeußerſten ertönt das „sitio“. Aber auch dieß war kein Zufall, ſondern „damit die Schrift erfüllt werde“, d. h. nicht, der Herr habe gerade nur in der Abſicht, um die Schrift zu erfüllen, das Wort geſprochen; vielmehr hatte die Schrift es vorausgeſagt, weil es als ein nothwendiger Umſtand ſeines Leidens vorausgeſehen war. Aber eben dieſe höhere Nothwendigkeit, welche in der Schrift ſchon vorausgeſagt

iſt, geht hiedurch in Erfüllung. Es iſt auch ſchon an ſich keine zufällige Einzelheit, dergleichen die Schrift nie vorausgeſagt, ſondern nur der Ausdruck für den tiefſten Grad ſeiner Erniedrigung. So weit werde es kommen, hatte die Schrift vorausgeſagt, daß Er um einen Trunk Waſſers flehen werde. Ob übrigens hier an die Weisſagungen der Propheten von der tiefen Erniedrigung Chriſti überhaupt zu denken iſt, oder an eine beſtimmte Weisſagung, iſt ungewiß. Es iſt auch eine beſtimmte Weisſagung im 68. Pſ. v. 22. enthalten: „**Dederunt in escam meam fel, et in siti mea potaverunt me aceto.**“ — Er wird nun getränkt, vermuthlich von dem ſauren Soldatenweine den man **posca** nannte, und der wahrſcheinlich, um an die wörtliche Erfüllung der Prophezie zu erinnern, ὄξος genannt wird. Man reicht ihm den gefüllten Schwamm auf einem Hyſopſtängel, der im Orient mehre Fuß hoch wächst.

v. 30. Gleich daran wird ſein Ende geſchloſſen. Wie Er den Eſſig genommen hatte, ſprach Er: „Es iſt vollbracht!“. Vollbracht iſt nicht bloß ſein Leiden, ſondern das ganze Werk der Erlöſung, das der Vater Ihm zu vollbringen gegeben hat (17, 4). Vollbracht iſt die Offenbarung ſeiner Wahrheit, indem Er ja gerade im Leiden die unendliche Liebe Gottes auf das vollkommenſte an den Tag legte. Vollbracht iſt die That ſeiner Gnade, von der ſein Opfer der letzte Akt war. Wie die That der Erlöſung um nichts geringer, ja als Selbſtoffenbarung Gottes reicher iſt, als die Schöpfung, ſo iſt auch dieſes Wort das größte und inhaltsreichſte, das Gott geredet hat — es ſetzt dem Erlöſungswerke die Krone auf. Es iſt alſo im Munde Chriſti der Siegesruf der Welterlöſung, es iſt für die Geſchöpfe der Freudenruf des neuen Lebens. Von nun an handelt es ſich nicht mehr um neue Thaten der göttlichen Offenbarung, ſondern nur noch um die Aneignung der bereits gegebenen. Alle Evangeliſten haben ein letztes lautes Rufen des Herrn, damit vor Himmel und Erde die hehre Bedeutung dieſes Momentes verkündet würde; den Inhalt desſelben gibt uns nebſt Johannes noch Lukas, der das letzte Opfergebet des Herrn meldet: Vater, in deine Hände empfehle ich meinen Geiſt! Nun folgt das letzte Opfer ſelbſt: er neigt ſein Haupt und gibt ſeinen Geiſt auf. — Der Tod, als Sold der Sünde und deren letzter Fluch, war die Laſt des Menſchengeſchlechtes, von der Chriſtus allein ausgenommen war

(10, 18). Daher ist die Hingabe seiner Seele das vollkommene, Opfer, vom Gottmenschen für die Menschheit dargebracht. Sein ist daher der stellvertretende Opfertod der ganzen Menschheit, un Leben in Gott von nun an das Gnadenleben der ganzen Mens Daher ist mit diesem Opfer der Tod besiegt, das Leben gewonnen

5. Die Abnahme vom Kreuze und Begräbniß. 31—

Christus sollte nicht bloß in den Tod gehen, sondern auch i Grab steigen, damit sein Untergang für die Menschheit ein völ sei. Die Umstände, die sich zunächst an den Tod Christi ansch die Vorbereitung zur Begräbniß und die Begräbniß selbst werde hier erzählt. Der Evangelist hat auch hier nur das hervorge was besonders ihm bekannt und wichtig war. Es sind insbes ein Paar Umstände, die an und für sich ohne Bedeutung sch aber in den Augen des Evangelisten ein eigenes mystisches Licht den Tod des Herrn und seine Bedeutung verbreiten. Es sind Scenen:

a) Verwundung der Seite Christi. 31—37.

Es sind eigentlich zwei Umstände erzählt: wie und warum die Beine nicht gebrochen wurden, und wie seine Seite durch wurde. Dazu fügt der Evangelist eine tiefsinnige Erklärung, w diese Umstände aus dem Gebiete des Zufalls in das Gebiet der Causalität erhoben und in der Leidensgeschichte nothwendig und sam werden.

v. 31. 32. Es war im Gesetze verboten den Aufgehäng welchem der Gekreuzigte in einer Linie stand, über Sonnen am Holze zu lassen, damit er als Gottverfluchter das Land unreinige (Deut. 21, 23). Dieß mochten die Juden um ertragen, da bereits der Festabend vor dem Sabbat zu End zwar vor dem großen Sabbat, so genannt als der Daher gingen sie den Pilatus an, daß die Beine der Ge brochen und sie vom Kreuze weggenommen würden. Di konnten oft Tage lang am Kreuze leben; es sollte daher d ihrer Beine ein Mittel sein ihren Tod zu beschleunigen. gium wurde sonst als Strafe an Sklaven und überha

hafte Tödtung an den Gekreuzigten gerne angewendet. Die Soldaten vollzogen es nun an den beiden Mitgekreuzigten.

v. 33. 34. Auch Jesu war diese letzte Mißhandlung zugedacht, aber da sie zu Ihm kamen und Ihn bereits entseelt fanden, ließen sie davon ab. Jesus hatte nach so vielen Leiden nur mehr 6 Stunden am Kreuze gelebt, sein früheres Verscheiden war also schon ein natürliches Ergebniß; aber es war auch, wie der Evangelist später erklärt, etwas Providenzielles darin, daß die Beinbrechung hiedurch abgewendet und diese Entweihung des heiligen Opfers verhütet wurde. Hingegen öffnete ein Soldat mit der Lanze die Seite Christi, und es floß Blut und Wasser heraus. Er that den Stoß natürlich nicht um sich vom Tode Jesu zu überzeugen, denn alle Anzeichen des eingetretenen Todes waren schon vorhanden; sondern um Ihm sicher den Tod zu geben, wenn Er allenfalls scheintodt sein sollte. Der Stoß war auch von der Art, daß er unzweifelhaft den Tod herbeigeführt hätte; denn er ließ ja eine Wunde zurück, in welche Thomas seine Hand legen konnte. Das Herausfließen von Blut und Wasser erklärt man auf verschiedene Weise, entweder durch die bereits eingetretene Zersetzung des Blutes, wo es also der sichere Beweis des schon erfolgten Todes wäre; oder von einer wässerigen Flüssigkeit in den praecordiis, oder aus Herzbeutel, Lunge u. dergl. So viel ist jedenfalls gewiß, daß es sich auf natürliche Weise erklären läßt, also die Erscheinung selbst nichts Ungewöhnliches enthält.

v. 35. Nun kommt eine Versicherung des Evangelisten von der Gewißheit dieses Umstandes. Er beruft sich zuerst auf seine Augenzeugschaft: „und gesehen hat es, der da Zeugniß gab." Zweitens auf die Wahrheit seiner Zeugschaft: „und sein Zeugniß ist wahr". Dann auf seine eigene Ueberzeugung von der Wahrheit des Zeugnisses, daß also keine Leichtgläubigkeit, keine subjektive Täuschung hier im Spiele sei: „und er weiß, daß er Wahrheit spricht". Endlich gibt er den Zweck dieser dreifachen Versicherung an: „auf daß ihr glaubet". Dem Evangelisten liegt also offenbar alles daran, seine Leser über allen Zweifel hinsichtlich dieser Thatsache zu erheben. Nun fragt sich, warum ihm dieser Glaube so wichtig ist? Man brächte verschiedene Erklärungen. Manche sagen, er wolle durch dieses Blut und Wasser die Gewißheit des Todes Jesu erhärten. Aber dagegen läßt sich sagen,

daß die Meinung von dem natürlichen Scheintode Christi wohl den modernen Rationalisten, keineswegs aber den Häretikern angehört, die er allenfalls bekämpfen könnte. Sie läugneten die Realität der ganzen Menschheit Christi, nicht bloß die Wirklichkeit seines Todes. Außerdem wäre der Beweis seltsam, bei dem er das zu Beweisende auch mit keiner leisen Spur andeutet. — Andere sagen, er wollte eben jene Häretiker, die Christo nur einen Scheinleib gaben (die Doketen) hiemit widerlegen. Aber diejenigen, welche die so oft erwähnten leiblichen Funktionen Christi, als: Essen, Trinken u. dergl., und insbesondere die ganze Leidensgeschichte, nicht derb genug von der Leiblichkeit Christi überzeugten, würden eben so wenig durch dieß Blut und Wasser überzeugt worden sein. Es ist auch gar nicht die Weise des Evangelisten, so kraß zu argumentiren. Wir müssen demnach vielmehr einen positiven Wink des tiefsinnigen Jüngers über die tiefere Bedeutung dieses Umstandes hierin erwarten. Sein erster Brief gibt uns hierüber einiges, obwohl nur mystisches Licht. Dort heißt es 1, 6: „Hic est, qui venit per aquam et sanguinem, Jesus Christus, non in aqua solum, sed in aqua et sanguine"; und v. 8: „Et tres sunt, qui testimonium dant in terra: Spiritus et aqua et sanguis, et hi tres unum sunt." Der Apostel scheint in diesen Stellen eine dreifache Offenbarung Christi zu unterscheiden, in der sein ganzes Wirken beschlossen sei: im Blut, im Wasser, im Geiste. Die Offenbarung im Blute ist sein Opfertod, wodurch Er die Sünden der Welt hinwegnimmt und das neue Leben erwirkt. Die Offenbarung im Wasser ist die Reinigung und Heiligung der Menschheit durch die Taufe, die von Ihm ausgeht. Die Offenbarung im Geiste ist eben sein Fortwirken und Innewohnen in den Gläubigen und Heiligen. Er legt ein besonderes Gewicht darauf, daß Er nicht bloß im Wasser, sondern in Blut und Wasser gekommen sei, d. h. daß Er nicht bloß sakramental in der Menschheit sei und wirke, sondern wahrhaft und wirklich, als das blutig hingeopferte Lamm Gottes. Es ist nun wohl seinem Tiefsinne angemessen, wenn man annimmt, er habe im Blut und Wasser aus der Seitenwunde Jesu ein Symbol seines Opfers und der sakramentalen Heiligung der Menschheit erblickt und darum mit solchem Eifer auf den Glauben daran gedrungen. Es ist geradezu der Glaube an die Erlösung und ihre Folgen in radice, der mit dem Glauben an dieses

Symbol bekannt oder verworfen wird. Es ist in dieser Weise verstanden wohl *mittelbar* jenen Häretikern entgegengesetzt, die das Wesen der Erlösung läugnen oder alteriren, aber nicht eben unmittelbar den Doketen, wie die früher angeführten Erklärungen wollen.

v. 36. Nun fügt der Evangelist *seine* Erklärung darüber bei, warum das Brechen der Beine bei Jesus unterblieb. Es geschah, damit die Schrift erfüllt würde: „Ihr sollt kein Bein an Ihm zerbrechen." Dieß ist freilich keine unmittelbare Weissagung auf Christum, sondern Gottes Gebot für die Zubereitung des Osterlammes. Dieß sollte dadurch als ein Ganzes, dessen Integrität heilig zu bewahren ist, bezeichnet werden. Das Osterlamm ist überhaupt ein Typus Christi, des wahren Osterlammes („pascha nostrum immolatus est Christus"), das die Sünden der Welt hinwegnimmt und durch sein Blut die Errettung Israels und der ganzen Menschheit von dem Todesgerichte bewirkt. Auch dieser Zug nun, so unbedeutend er scheint, ist typisch vorgedeutet; auch Christus sollte als das Eine, ungetheilte Opfer erscheinen.

v. 37. Auch für die Durchstechung seiner Seite bringt der Evangelist eine höhere Deutung. Er erinnert an die Schriftstelle: „Sie werden sehen, auf Wen sie gestochen haben." Die Stelle ist Zacharias 12, 10 und lautet im Zusammenhange: „Ich will ausgießen über das Haus Davids den Geist der Gnade und des Gebetes, und sie werden schauen auf mich, den sie durchbohrt haben, und werden über ihn (den Durchbohrten) weinen, wie beim Tode des Erstgebornen." Gott ist es, der hier spricht; Er verkündet, daß Ihn selbst in der Person des Messias die Durchbohrung treffen werde, daß aber am Ende der Zeiten Israel sich bekehren, das Leiden und die Schmach des Messias erkennen und mit dem innigsten Mitleide beweinen werde. Allerdings ist diese letzte Wunde nicht unmittelbar von Israel Ihm geschlagen worden, wohl aber mittelbar, denn Israel gab Ihn ja zum Leiden hin. Aber gerade diese letzte Wunde ist der Quell der Gnade, an dem Israel einst die Tiefe seines Falles erkennen und zu dem es mit innigster Liebe und Reue emporblicken wird.

b) *Christi Begräbniß.* 38—42.

Es ist der letzte Akt der Liebe und Treue, dem Herrn von solchen erwiesen, die Ihm früher nur halb angehört hatten, und er wird in

einer Weise vorgenommen, welche deutlich die Würde und Heiligkeit des großen Todten verkündet.

v. 38. Der erste Schritt geschieht von Joseph von Arimathäa, d. i. wahrscheinlich Ramathaim, das nördlich von Jerusalem gegen Samatia hin lag. Er war ein heimlicher Jünger des Herrn gewesen, in seinem Leben hatte die Furcht seine Ueberzeugung tirannisirt, um so auffallender ist es, daß er jetzt im Tode des Herrn, da alle weltliche Hoffnung zerstört sein mußte, ungescheut seine Verehrung für den Meister an den Tag legte. Der Leichnam des Hingerichteten gehörte dem Gerichte, Pilatus hatte also über ihn zu verfügen. Ihn ging nun Joseph an, daß er den Leichnam abnehmen dürfte, nämlich in der Absicht ihn ehrenvoll zu bestatten. Als Pilatus es ohne Anstand erlaubt hatte, kam er und nahm den Leichnam herab.

v. 39. Zu ihm gesellte sich ein anderer Schüler des Herrn, den die übrigen Evangelisten nicht erwähnen, Nikodemus. Johannes hat schon früher (c. 3.) einen nächtlichen Besuch dieses Mannes beim Herrn erzählt, an diesen erinnert er hier. Es ist zugleich eine Andeutung der auffallenden Veränderung, die in diesem Manne vorgegangen sein mußte. Er, der es nicht wagte damals, als der Herr im ersten Glanze seines Ansehens stand, auch nur seine Bekanntschaft mit Ihm merken zu lassen, scheut sich nun nicht mehr, dem Verworfenen und Hingerichteten vor den Augen aller Welt die ausgezeichnetste Ehre zu erweisen. Er brachte nämlich ein Gemisch der köstlichsten Spezereien in reichlicher Menge. Die Myrrhe war ein duftendes Harz, das entweder zum Räuchern gebraucht wurde, oder in flüssigem Zustand den Bestandtheil einer köstlichen Salbe bildete. Aloe war ein kostbares Holz, in Indien einheimisch, welches pulverisirt ein hochgeschätztes Arom abgab. Er will durch diese köstlichen Stoffe seine unbegränzte Hochachtung gegen den hingeschiedenen Meister an den Tag legen; dasselbe soll auch die Menge dieser Spezereien ausdrücken — an 100 Pfund. Es wurden auch sonst beim Begräbnisse vornehmer Personen große Massen verwendet. So lesen wir, daß beim Begräbniß des Herodes 500 Diener mit Spezereien beladen waren.

v. 40. Nun geschah die Vorbereitung zum Begräbniß nach jüdischer Sitte, nämlich die Umwindung des Leichnams mit feinen Linnen sammt den Spezereien. Diese Balsamirung war aber eine

eilige und unvollſtändige; ſie genügte darum der ſorglichen Liebe der treuen Frauen noch nicht, und dieſe waren ſogleich nach dem Sabbat bereit, den ἐνταφιασμὸς zu vervollſtändigen,

v 41. 42. Endlich der Ort des Begräbniſſes. Dieſer war in einem nahen Garten ein neues Grab, in welchem noch kein Todter gelegen. Nach Matthäus gehörte das Grab dem Joſeph, der es für ſich ſelbſt hatte in den Felſen gräben laſſen. Das jüdiſche Grab beſtand in der Regel aus einer größeren Höhle mit mehrern Seitenkammern, in welche die Leichen gelegt wurden; die Höhle wurde mit einer Steinplatte verſchloſſen. Der Umſtand, daß das Grab neu war, iſt der Würde des heiligen Leichnams angemeſſen; es ſollte ihn kein Hauch der Verweſung anwehen. Indeſſen wird hier das Begräbniß an dieſer Stelle auch durch die Nähe des Ortes und durch die Kürze der Zeit motivirt; denn der Feierabend ging zu Ende und der Anbruch des Sabbats war ſchon nahe. — Aus Matthäus wiſſen wir noch, daß die Juden das Grab bewachen ließen, um ſich ſo bis zur letzten Möglichkeit ihres Sieges zu verſichern. — Und hiemit iſt der zweite große Sabbat der Welt herangekommen, an dem der Sohn Gottes vom Werke der Erlöſung ausruht, wie einſt der Vater vom Werke der Erſchaffung.

B. Chriſtus der Erſtandene. 20. Kap.

Johannes meldet eben ſo wenig wie die übrigen Evangeliſten die Auferſtehung ſelbſt, denn dieſer Akt iſt ein Geheimniß, das nicht zu der apoſtoliſchen Zeugſchaft gehört. Für dieſe handelt es ſich bloß um die Gewißheit der Auferſtehung, um das Erſcheinen und Wirken des Auferſtandenen. Johannes erzählt nun die erſte Botſchaft, die wachſende Gewißheit von der Auferſtehung des Herrn, dann drei Erſcheinungen desſelben. Auch er will keineswegs ein Geſammtbild des Wirkens Chriſti nach der Auferſtehung geben, ſondern nur das, von dem er theils ſelbſt Zeuge war, und was für ſeinen Zweck ihm vorzüglich wichtig ſchien. Seine Erzählung zeichnet ſich deßhalb durch lebendige Unmittelbarkeit vor denen der Uebrigen aus, und dient dazu, die Berichte der Uebrigen genauer zu beſtimmen und zu ergänzen. Dem Zwecke ſeines Evangeliums treu, zeigt er in Chriſtus beſonders den Vermittler des höhern Geiſteslebens, den Begründer des übernatürlichen

Glaubens, wozu Er eben durch sein Opfer und sein neues Leben aus dem Grabe erst recht geworden ist. Es sind drei Erzählungen; daran reiht sich die Schlußrede des Buches.

1. Erste Botschaft der Auferstehung und erste Erscheinung des Auferstandenen. v. 1—18.

Der Evangelist erzählt hier, wie Maria Magdalena und dann auch Petrus und Johannes das Grab leer finden, wie der Glaube an die Auferstehung zuerst in ihm erwachte, dann die Engelerscheinung an Maria Magdalena, endlich die ihr zu Theil gewordene erste Erscheinung des Herrn selbst. Es finden sich nun gerade im Beginne der Auferstehungsgeschichte manche Differenzen zwischen den Berichten der einzelnen Evangelisten, und die meisten zwischen den Synoptikern und Johannes. Um hierüber in's Klare zu kommen, müssen wir zuerst die Berichte neben einander stellen, dann die Ausgleichung versuchen, endlich den Bericht des Johannes erwägen.

a) Die einzelnen Berichte sind folgende.

Matthäus (28. Kap.) erzählt, wie nach dem Sabbate, in der Frühdämmerung des Sonntags Maria Magdalena und die andere Maria zum Grabe gingen, von dem unterdeß die Wächter, durch das Erdbeben und den Engel, der den Stein wegwälzte, erschreckt entflohen waren; am Grabe finden sie den Engel, der ihnen die Auferstehung verkündet und sie zu den Jüngern sendet. Als sie nun zu denselben zurückeilten, begegnet ihnen der Herr, sie umfassen seine Füße und beten Ihn an. — Markus (16. Kap.) nennt unter den zum Grabe kommenden Frauen auch noch Salome; sie fanden dort einen Jüngling in weißem Gewande und erschracken. Er verkündet die Auferstehung und sendet sie an die Jünger — aber erschreckt flohen sie und schwiegen. Dann erzählt dieser Evangelist drei Erscheinungen desselben Tages: vor Maria Magdalena, vor zwei Jüngern, die auf's Land gingen, endlich vor den versammelten Eilfen. — Lukas (24. Kap.) läßt auch noch Johanna und auch die übrigen Frauen von Galiläa, die sich zu den Jüngern hielten, an's Grab kommen, das sie leer finden; zwei Männer in schimmernden Gewanden belehren sie über den Auferstandenen; sie kehren zurück und verkünden es, finden aber keinen Glauben. Auf

das eilt Petrus an's Grab und findet es leer. Dann erscheint der Herr den zwei Jüngern in Emmaus, und wie diese Abends zurückkommen, erhalten sie bereits die Nachricht, daß Er auch dem Petrus erschienen sei. Während sie noch mit einander reden, erscheint der Herr selbst in ihrer Mitte. — Johannes endlich hat folgende Ordnung. Maria kommt schon in der Morgendämmerung an's Grab, sieht den Stein weggewälzt und läuft zu Petrus und Johannes, ihnen das anzusagen. Die beiden eilen herbei, finden das Grab leer und gehen wieder hinweg. Maria ist wieder am Grab, sieht zwei Engel und klagt ihr Leid. Nun erscheint ihr der Herr selbst, den sie zuerst nicht kennt, dann aber freudig begrüßt und von dem sie zu den Aposteln gesendet wird. Abends erscheint Er sodann den Aposteln, außer Thomas.

b) Ueber das gegenseitige Verhältniß und die Ausgleichung der Berichte Folgendes. Es ist im Ganzen so viel Einklang in den Berichten, daß die Hauptfakta bei allen gleichmäßig hervortreten: Die Auferstehung, die Engelerscheinung, mehrere Erscheinungen des Herrn selbst. Hingegen im Einzelnen sind solche Differenzen, daß man annehmen muß, die Evangelisten folgen verschiedenen Quellen und haben verschiedene Gesichtspunkte. Unter diesen Differenzen sind solche, die verschiedene Dinge berühren und einander nicht ausschließen, z. B. die Erscheinung an Magdalena (Joh.) und Petrus (Luk.) — da ist dann eben beides als wahr anzunehmen und Differenz zwischen dem einen und dem andern als Bereicherung der Geschichte zu betrachten. Oder es sind Verschiedenheiten an einem und demselben Dinge, wie z. B. ein Engel und zwei Engel. Solches ist dann auf Rechnung einer größern oder geringern Genauigkeit des Berichtes zu schreiben, oder auf die verschiedenen Gesichtspunkte der Erzähler. Wirkliche direkte Widersprüche kommen auch in diesem an Differenzen so reichen Abschnitte der evangelischen Geschichte nicht vor. —

Unter dieser Voraussetzung gestaltet sich sodann das objektive Bild der Tagesbegebenheiten so. Die Frauen gehen an's Grab. Ihnen eilt Magdalena voraus und findet es leer. Sie eilt auf kürzestem Wege in die Stadt, die wichtige Neuigkeit den Aposteln zu melden. Petrus und Johannes eilen sogleich an Ort und Stelle. Unterdessen sind die Frauen an's Grab gekommen und haben die Engelerscheinung,

worauf auch ſie ſogleich zu den Jüngern laufen. Petrus und Johannes kommen nun am Grabe an und finden es leer, worauf ſie ſich entfernen. Entweder iſt Magdalena zugleich mit ihnen oder bald darnach gekommen — kurz, ſie iſt nach dem Weggehen der Jünger wieder allein am Grabe. Dort ſieht ſie die Engel und bald den Auferſtandenen ſelbſt. Die andern Frauen waren noch nicht in der Stadt, als der Herr auch ihnen erſchien — und nun kommen ſie und dann auch Magdalena mit der Botſchaft zu den Jüngern. Später erſcheint der Herr dem Petrus, Abends denen in Emmaus und noch ſpäter allen zuſammen. Dieß iſt das einfachſte Geſammtbild. Man braucht nur einige Ungenauigkeiten in Nebenumſtänden anzunehmen, z. B. daß Lukas, wenn er von der Botſchaft der Frauen ſpricht, auf welche hin Petrus an's Grab eilt, überhaupt die Frauen, anſtatt der Magdalena, auftreten läßt; oder daß vielleicht Matthäus die Erſcheinung, die der Magdalena wurde, auf alle Frauen überträgt — Ungenauigkeiten, dergleichen auch ſonſt in den Evangelien vorkommen. Was nun Johannes ſelbſt betrifft, ſo ſpricht er meiſtens als Augenzeuge (die Erſcheinung an Magdalena ausgenommen), und muß inſofern als genauer Berichterſtatter gelten.

v. 1. 2. Der erſte Wochentag, d. i. der Sonntag, war ſchon angebrochen, da machten die Frauen ſich auf, um dem geliebten Meiſter den letzten Liebesdienſt der Balſamirung zu erweiſen. Magdalena, von Liebe getrieben, war ihnen ſchon vorausgeeilt und kam noch im Dämmerdunkel an's Grab, während die andern erſt nach Sonnenaufgang (Markus) anlangten. (In ſüdlichen Gegenden iſt keine lange Dämmerung.) Das erſte, was ſie hier wahrnahm, war der weggewälzte Stein. Es mußte für ſie um ſo überraſchender ſein, da ſie eben auf dem Wege in Sorge geweſen waren, wer ihnen wohl den Stein wegheben würde? Der erſte Gedanke, der ihr durch den Sinn fuhr, war, daß man den Leichnam weggenommen habe — das war um ſo natürlicher, da, wie wir geſehen haben, dieſe Grabſtätte wahrſcheinlich nur wegen der Eile der Zeit für den Herrn verwendet worden war, alſo eine Veränderung leicht erwartet werden konnte. Da all ihr Sinnen und Trachten mit dem Meiſter ſich beſchäftigte, war ihr dieß wichtig genug, es den Freunden Jeſu ſogleich anzuzeigen und bei denen, die Ihm am innigſten anhingen, bei Petrus und dem Jünger der Liebe

Rath und Hülfe zu ſuchen. Sie lief daher zu ihnen, und vermuthlich auf dem kürzeſten Wege, weil ſie den übrigen Frauen nicht begegnete, und theilte ihnen ihre Meinung als Gewißheit mit: „Sie haben den Herrn weggenommen, und wir wiſſen nicht, wo ſie ihn hingelegt haben.“ In dem nescimus liegt eine Andeutung, daß ihrer mehrere an's Grab gegangen ſeien, um Ihn dort zu ſuchen; ſie redet im Plural, weil ſie wohl wußte, daß die andern dieſes Ereigniß ſich eben ſo wenig erklären konnten, wie ſie ſelber.

v. 3—7. Den Jüngern war dieß eben ſo wichtig, wie den Frauen. Sogleich machten ſie ſich alſo auf den Weg zum Grabe. Sie *liefen*, meldet der Evangeliſt, und zwar lief Johannes voraus, denn ihn beflügelten Liebe und Sorge noch mehr. Er kam alſo zuerſt hin und bückte ſich in's Grabgewölbe, um hinein zu ſpähen; dort ſah er die Linnen liegen, aber er ging nicht hinein. Ein Schauer mochte ihn ergriffen haben, eine unerklärliche Ahnung der großen Dinge, deren Schauplatz die Höhle geweſen. Petrus folgte und benahm ſich auch hier der größeren Energie ſeines Charakters gemäß, indem er ſogleich in die Grabhöhle hineintrat und ſie näher unterſuchte. Er fand dort das Leichentuch liegen, das Tuch aber, womit das Haupt des Todten umwickelt war, nicht unordentlich bei den übrigen, ſondern abgeſondert und zuſammengewickelt. Johannes meldet dieſe Umſtände ſo genau, weil ſie auf die Entwicklung ſeines Glaubens von Einfluß waren.

v. 8—10. Nun faßt auch Johannes Muth, betritt die Grabſtätte und findet ſie in dem geſchilderten Zuſtande. Nun *glaubt* er; das iſt nicht von dem Glauben an Chriſtum als den Sohn Gottes überhaupt gemeint, ſondern von dem ſpeziellen Glauben an ſeine Auferſtehung. Er brachte wohl ſchon die beſte Dispoſition zu dieſem Glauben mit, die nur mehr eines geringen Anſtoßes bedurfte, um zum feſten Glauben zu werden. Dieſen Anſtoß gab nun der Zuſtand des Grabes. Da ſah nichts einer gewaltſamen eiligen Handlung gleich, wie etwa bei einem Raube, ſondern alles deutete auf Ordnung. Nun kamen ihm die oft wiederholten Verheißungen des Herrn zu Sinne, und der Glaube war da. Daran knüpft er eine kurze Schilderung des bisherigen Seelenzuſtandes der Jünger: „Denn ſie kannten noch nicht die Schrift, daß Er von den Todten erſtehen müſſe.“ Die Schrift, die hier gemeint iſt, ſind die in der heiligen Schrift ent-

haltenen Weisſagungen von der Auferſtehung Chriſti. Dieſe kannten ſie bisher wenigſtens nicht mit jener Deutlichkeit, daß ſie ſich eine klare Vorſtellung von der ſogleich auf den Tod des Herrn erfolgenden Auferſtehung als dem Abſchluſſe ſeines Chriſtuswerkes machen konnten. Sie hatten von allem dem und den von Chriſtus ſelbſt gegebenen Andeutungen etwa nur dämmernde Ahnungen. Daß Johannes ſo willig und ſo leicht glaubt, während es bei den übrigen Apoſteln, namentlich bei einem Thomas noch ſo ſtarker Beweiſe bedurfte, ſtimmt ganz mit ſeinem Charakter überein, der einem klaren Spiegel gleicht, welcher die Strahlen des Lichtes willig aufnimmt. Nun gingen die beiden Jünger wieder heim.

Die erſte wirkliche Erſcheinung des Auferſtandenen, von der die Evangeliſten melden, wird der Magdalena zu Theil, aus der, wie Markus berichtet, der Herr ſieben Dämonen ausgetrieben hatte. Die Erſcheinung ſelbſt hat viel Eigenthümliches, ungemein ſchöne und wahre pſychologiſche Züge, aber auch manches Geheimnißvolle und Räthſelhafte.

v. 11—13. Maria war wahrſcheinlich den vorauseilenden Jüngern ſogleich nachgefolgt und befand ſich bald, als jene weggegangen waren, am Grabe. Sie weinte; denn einmal war überhaupt ihre liebende Seele weich und durch das Schickſal des Meiſters erſchüttert, und der neue Kummer, ſich die geliebten Reſte des Todten entriſſen zu ſehen, überwältigte ſie. In ihrer Betrübniß blickt ſie wieder vorgeneigt in's Grab und ſieht dort zwei Engel, den einen zu Häupten, den andern zu Füßen der Ruheſtätte des Herrn ſitzend. Nur in vier Momenten, den höchſtbedeutenden des Erdenlebens Chriſti, finden wir Engelerſcheinungen von den Evangeliſten gemeldet: bei ſeinem Eintritt in die Welt, bei ſeinem Eintritt in das eigentliche Chriſtusleben (Verſuchung), bei ſeinem Eintritt in's Leiden und bei ſeinem Eintritt in die Verklärung. Es iſt natürlich, daß gerade in dieſen Momenten die Geiſterwelt ſich gleichſam ſichtbar erſchließt, und gerade bei der Auferſtehung erſcheinen ſie als Boten der göttlichen Kraft und des göttlichen Lichtes. Sie fragen ſie: „Weib, was weineſt du?“ Die Frage iſt wohl ſchwerlich bloß zur Erkundigung geſtellt, ſie ſoll die Trauernde veranlaſſen ihr Leid zu klagen, um es ihr vollends abzunehmen. Sie antwortet ohne Scheu und Verwunderung, vermuthlich weil ſie ſie für Menſchen hielt; die Erſcheinung ſelbſt war ja ſo menſchenähnlich, daß

Lukas geradezu von zwei Männern ſpricht, und ihre Gemüthsverfaſſung war von der Art, daß ſie den Herrn ſelbſt nicht erkannte. Ihre Antwort lautet: „Sie haben meinen Herrn weggenommen, und ich weiß nicht, wo ſie Ihn hingelegt haben.“ Dieſe Rede athmet tiefe Ehrfurcht und innige Anhänglichkeit. Leiden und Tod des Meiſters haben ſo wenig ihren Glauben geſchwächt, daß ſie Ihn auch jetzt ihren Herrn nennt und ſich nur ſehnt ſeine Ruheſtätte zu wiſſen. — Die Antwort der Engel iſt übergangen.

v. 14—16. Dieſe glaubensvolle Liebe belohnet der Herr nun dadurch, daß Er ihr vor allen Andern erſcheint. Sie wendet ſich um und erblickt Ihn, aber erkennt Ihn nicht. Die Urſache davon iſt theils in einer Veränderung der Geſtalt des Herrn ſelbſt zu ſuchen, die für alle ſeine Freunde etwas Fremdartiges an ſich hatte, theils in dem Gemüthszuſtande Mariens ſelbſt. Dieſer war einmal in ſich gekehrt, nur mit Einem beſchäftigt und nicht geeignet, genau auf die Erſcheinungen der Außenwelt zu achten. Ferner war, um den Herrn in ſeiner verklärten Geſtalt zu erblicken und zu erkennen, immerhin ein Strahl übernatürlichen Lichtes erforderlich, wie z. B. den Jüngern in Emmaus erſt zuletzt die Augen aufgingen — dieß kommt aber einzig aus freier Gnade. Der Herr will nun auch ihr Herz eröffnen und wiederholt dieſelbe Frage, welche die Engel an ſie geſtellt hatten: „Weib, was weinſt du? Wen ſucheſt du?“ Sie hielt Ihn für den Gärtner und eröffnet Ihm den Wunſch ihrer Seele: „Herr, wenn du Ihn weggenommen haſt, ſo ſag' mir, wo du Ihn hingelegt haſt, und ich will Ihn wegnehmen!“ Vermuthlich meint ſie, es ſei nun das Grab ſeiner frühern Beſtimmung zurückgegeben und der Leichnam des Herrn irgend anderswo weniger ehrenvoll beſtattet; das aber kann ſie nicht ertragen und will nun ſelbſt für ſeine Beſtattung ſorgen. Warum ſie Ihn für den Gärtner hielt, das erklärt allenfalls der Ort, wo in ſo früher Tageszeit wohl am eheſten der Aufſeher des Gartens zu erwarten war. Ob der Herr auch in ſeiner äußern Erſcheinung etwas hatte, was an den Gärtner erinnerte, läßt ſich nicht ſagen. Die Rede Mariens zeigt uns wieder die Innigkeit, mit der ihre Seele an dem Todten hing. Sie nennt Ihn nicht; wie ihr Inneres nur von Einem weiß und mit dieſem Einem ſich beſchäftigt, ſo ſetzt ſie voraus, auch der Angeredete

könne nur dieſen Einen meinen, ohne daß ſie Ihn näher bezeichnet. So iſt es die Weiſe der wahrſten Liebe.

v. 17—18. Nur ſanft und allmälig wollte der Herr ſie zu der erfreulichen Gewißheit emporführen. Die Aeußerung zarter Liebe, die ſie eben gethan, iſt die rechte Vorbereitung. Nun ſpricht Er zu ihr nichts anderes als: „Maria!“ Der gewohnte Laut gibt ihr Gewißheit, ſie wendet ſich nun ganz zu Ihm um und ruft: „Rabboni!“ mein Meiſter! Keine Spur von Zweifel mehr, und der Ausdruck traulicher Liebe. Bei dieſem Ausrufe fiel ſie Ihm vermuthlich zu Füßen und wollte ſie umfaſſen. Der Herr wehrt es ihr und ſpricht: „Berühre mich nicht! denn ich bin noch nicht zu meinem Vater aufgeſtiegen.“ Ueber dieſe ſchwierige Stelle gehen die Anſichten der Ausleger vorzüglich in zwei Richtungen auseinander. Einige ſagen, der Verklärungsprozeß des Herrn ſei nicht ein plötzlicher, ſondern ein allmäliger geweſen, der erſt mit der Himmelfahrt ſeine Vollendung erreicht habe und durch menſchliche Berührung gelitten hätte; oder die ähnliche Anſicht: die Glieder hätten noch vom Leiden geſchmerzt. Dieß iſt ſehr kraß materiell, ſo ſinnlos in ſich und ſo bedeutungslos im Ausdruck, daß es des Evangeliſten durchaus unwürdig iſt (So Paulus, Olshauſen.) Andere ſuchen die Löſung in der Bedeutung des ἅπτου, welches eine höhere, göttliche Verehrung bezeichne, wie ungefähr adorare (ähnlich Matth. 28, 9. S. Tholuk), und der Herr wolle damit ſagen, die Zeit dazu ſei erſt gekommen, wann Er zum Vater aufgefahren ſei. Dieſe Erklärung iſt die einfachſte und nun die gewöhnliche. Aber auch gegen ſie läßt ſich einwenden, warum denn die Anbetung nicht ſchon jetzt ſtattfinden ſollte? warum der Herr ſie ſonſt, z. B. bei Thomas, nicht abwehrte? — Es iſt vielleicht noch eine andere Erklärung möglich, wenn man mehr auf den Sinn als auf den Akt ſieht. Indem Magdalena Ihm zu Füßen fiel und dieſe zu umfaſſen im Begriffe war, ſprach ſie hiemit unwillkürlich aus, was in ihrer innerſten Seele vorging. So eben hatte ſie ja den zweifachen Verluſt ihres Meiſters beweint, den Verluſt durch den Tod und auch noch den des geliebten Leichnams. Nun ſtand Er lebend vor ihr; was war alſo natürlicher, als daß ſie Ihn umfaſſen und feſthalten wollte, um ihn nimmermehr zu verlieren und ſich nun fortwährend ſeiner beſeligenden Nähe zu

erfreuen? Dieſen Sinn hatte ihre Geberde, und der Herzenskenner erſchaute ihren Gedanken. Es hingen ja alle ſeine Freunde ſo ſehr an ſeiner irdiſchen Nähe, daß ihnen eine Trennung und eine nur geiſtige Wiedervereinigung mit Ihm faſt undenkbar war. Gerade je inniger aber Magdalena Ihn liebte, um ſo ungeſtümer drückte ſich der Wunſch ihrer Seele in ihrer Geberde aus. Der Herr gibt ihr nun zu verſtehen, daß dieſer Wunſch und die Weiſe, wie ſie ſeine Erfüllung anſtrebte, ungehörig und unzeitig ſei, daß er aber in der Zukunft und auf andere Weiſe erfüllt werden ſoll. „Berühre mich nicht ꝛc.," heißt alſo etwa ſo viel: Was willſt du mich umfaſſen und mit den Händen feſthalten? auf Erden kann ich nicht bleiben, wie du es wünſcheſt; denn noch ſteht der letzte Akt der Verklärung erſt bevor, „denn noch bin ich nicht zum Vater aufgefahren" — und dann erſt ſoll die ewige Vereinigung mit den Meinen eintreten. — Die Verbindung mit dem darauf folgenden Auftrag an die Apoſtel iſt dieſer Erklärung günſtig: „Geh' aber zu meinen Brüdern und ſag' ihnen, ich ſteige auf zu meinem Vater und zu eurem Vater, zu meinem und eurem Gott." Die Verbindung durch „aber" will ſo viel ſagen: Hänge dich nicht an mich, bringe vielmehr den Meinen den Troſt unſerer ewigen Vereinigung nach irdiſcher Trennung. Wie Er früher durch Engel, welche die Frauen hinſendeten, Botſchaft an ſie gelangen ließ, um ſie nach und nach aus der Nacht des bangen Zweifels auf die Höhe des freudigen Glaubens zu erheben, ſo ſendet Er nun ſelbſt die Zeugin ſeines neuen Lebens an ſie. Darin liegt etwas Beſchämendes, die Botſchaft ſelbſt aber enthält viel Erhebendes. Dieß liegt ſchon darin, daß er ſie ſeine Brüder nennt. Das ſagt nicht nur, daß Er kein Andenken an ihre Schwäche und theilweiſe Untreue, die ſie bei ſeinem Leiden an den Tag legten, ihnen nachtrage, ſondern drückt ein höheres Band der Liebe aus zwiſchen ihnen und ihrem Meiſter. So traulich hatte ſie der Herr in ſeinem Erdenleben nie gegrüßt, als Er's nun in ſeiner Verklärung thut. Er ſtellt ſie nun als erlöſte Kinder Gottes und Miterben ſeiner Herrlichkeit dar. Er läßt ihnen nicht bloß ankünden, daß Er lebt und daß Er mit ihnen umgehen werde, oder „vor ihnen hergehen werde", wie die Engel es den Frauen aufgetragen hatten, ſondern ſeine volle Verklärung, die in nächſter Nähe, ja faſt ſchon gegenwärtig iſt (daher „ascendo") — dieſe aber hat nicht bloß hohe Bedeutung für Ihn

ſelbſt, ſondern ebenſo für ſie; denn Er geht ja nicht bloß zu ſeinem, ſondern auch zu ihrem Vater, alſo in die gemeinſame Heimath, in den Ort der gemeinſamen Verklärung. Die Erinnerung an den gemeinſamen Vater deutet die ſelige Liebe, die innerſte Herzensbefriedigung an, die ſie nun erwartet; aber Er ſetzt auch bei: „zu meinem und eurem Gott", um die Herrlichkeit dieſer Verklärung auszudrücken, als einer Vereinigung und Verklärung in Gott. Durch dieſe Botſchaft will Er die Herzen und Häupter der Jünger zu dem wahren Ziel emporrichten, das ſie von nun an im Auge haben ſollen. Sie ſollen ſich ſeines neuen Lebens nicht darum freuen, um Ihn nun wieder auf Erden zu beſitzen und feſtzuhalten, ſondern ſie ſollen ſich auf jenen höheren, unverlierbaren Beſitz des Herrn, der mit ſeiner Verklärung eintreten wird, vertröſten, wie Magdalena ſich vertröſten mußte. Es ſchließt dieß übrigens die Verheißung und das Eintreten mancher irdiſchen Erſcheinungen nicht aus, nur ſollten dieſe ihnen nicht als Hauptſache gelten. Der Bericht des Johannes verhält ſich auch hier, wie in ſeinem ganzen Evangelium: Die andern verkünden mehr die zeitliche, er mehr die ewige Seite des Chriſtuswerkes. —

Mit dieſer Botſchaft kehrt Magdalena zu den Jüngern zurück. Mit Recht hat die Kirche von jeher in dieſer Sendung der Frauen und namentlich der Maria Magdalena an die Apoſtel eine Auszeichnung und eine Belohnung ihrer Treue erblickt. Die Väter nennen die Magdalena: *ἡ ἀπόστολος τῶν ἀποστόλων.* —

2. Erſte Erſcheinung des Herrn vor den Jüngern. 19—23.

Johannes bringt bloß das Weſentlichſte dieſer Erſcheinung, von der Markus und beſonders Lukas ausführlicheren Bericht geben. Er meldet zuerſt die Erſcheinung, dann den Glauben der Jünger, endlich die Mittheilung des heiligen Geiſtes an ſie und ihre Sendung zur Sündenvergebung.

v. 19. Es war noch derſelbe Sonntag, an welchem der Herr bereits außer Magdalenen (und vielleicht auch den übrigen Frauen) auch dem Petrus und den Zweien in Emmaus erſchienen war. Alle dieſe Berichte waren den Jüngern zugekommen, erregten auf Augenblicke freudigen Glauben, konnten aber doch wieder nicht alle Zweifel an das faſt unglaubliche Ereigniß niederſchlagen, und hielten die kleine

Verſammlung jedenfalls in der geſpannteſten Erwartung. Der Evangeliſt merkt den Umſtand an, daß die Thüren ihres Verſammlungsortes wegen Furcht vor den Juden verſchloſſen waren. Dieſe Furcht war genugſam gegründet; denn wie ſehr mußten ſie fürchten, daß die Rache der erbitterten Prieſter ſich nicht mit dem Tode des Meiſters begnügen, ſondern auch ſeine Anhänger treffen werde. Der Verſchluß der Thüren aber iſt ohne Zweifel angemerkt, um das Wunderbare der Erſcheinung des Auferſtandenen hervorzuheben; denn Er kam und ſtand mitten unter ihnen. Dieß drückt ein raſches, plötzliches Erſcheinen aus, das die geſchloſſene Thür nicht hinderte; denn einmal iſt von einem Oeffnen nichts angedeutet, und dann wäre ja die ganze Bemerkung über die verſchloſſene Thür ohne Bedeutung. Dieſe Penetrabilität des Leibes Chriſti müſſen wir als eine Eigenſchaft des Verklärten anſehen, die auf eine unerklärliche Weiſe die Materialität des Leibes nicht aufhob, indem der Herr ja mit ihnen aß und ihnen ſein Fleiſch und Bein zum Betaſten darwies. Er grüßt ſie: „Friede ſei mit euch!“ Dieß iſt zwar der gewöhnliche Freundesgruß, hat aber im Munde des verherrlichten Erlöſers ohne Zweifel einen unendlich höheren Sinn, als den im gemeinen Leben. Er hatte ihnen beim Abſchiede den Frieden, ſeinen Frieden verheißen, und den bietet Er ihnen nun, als die Aufhebung alles Zwieſpaltes mit Gott und Welt, und als tiefe Seligkeit in Gott. — Ihr Glaube war durch ſein plötzliches Erſcheinen eher geſtört als gefördert worden, indem ſie nun wähnten ein Geſpenſt zu ſehen (Luk.); die Erſcheinung brachte ſie außer Faſſung. Auf das wies Er ihnen ſeine Hände und ſeine Seite. Die Wundmahle, die Er auch jetzt an ſeinem Leibe trug, waren der unwiderſprechlichſte Beweis, daß Er es ſei und daß Er in ſeinem Fleiſche vor ihnen ſtehe. Sie ſind zugleich die ruhmvollſten Mahle ſeines Kampfes und ſeines Sieges. Nun wich die Unſicherheit dem Glauben, die Bangigkeit der Freude. — Nun war es auch Zeit ſie zur Einſicht in die ganze Oekonomie der Offenbarung zu bringen; darum erklärte Er ihnen (nach Luk.) aus der heiligen Schrift, daß Chriſtus leiden und auferſtehen mußte. Und mit der gewonnenen Einſicht waren ſie erſt befähigt zu ihrem Amte.

v. 21—23. Zu dieſem ertheilt Er ihnen nun die Sendung. Er ſchickt wieder den Gruß: „Friede ſei mit euch!“ voraus. Gerade ihr Amt iſt ja die größte Gnade Gottes und ſoll getragen ſein von dem

Gefühle der Gottesnähe, ohne Scheu und Furcht vor allem weltlichen Angriffe, und das gibt der Friede Christi. — Nun gibt Er ihnen zuerst mit Worten ihre Sendung im Allgemeinen: „Wie der Vater mich gesendet hat, so sende ich euch.“ Bei dieser Sendung greift Er auf die Ursendung zurück, die Er vom Vater erhielt. Diese umfaßt den Rathschluß der Erlösung von Seite des Vaters, und das Amt der Erlösung, mit seinem ganze Inhalte, von Seite des Sohnes. Der Sohn hat sein Amt vollbracht, Er ist der Herr „alles Fleisches“, das Haupt der Kirche, und von Ihm geht nun die Sendung der Apostel aus. Wie Er auf Erden der Offenbarer und Stellvertreter des Vaters war, nicht seinen Willen, sondern des Vaters Willen vollbrachte, nicht aus sich selber redete, sondern was Er vom Vater gehört, und des Vaters Werke that: so sind von nun an die Apostel *seine* Organe, die nichts aus sich selbst vermögen und dürfen, sondern alles nur nach dem Sinne und Interesse ihres Herrn. Ihre Sendung hat demnach wesentlich denselben Inhalt wie die Sendung Christi selbst, nämlich die Verherrlichung des Vaters und die Erlösung der Menschheit. Sie hat wesentlich dieselbe Vollmacht, die sich in Sachen des Heils auf alle Menschen ohne Ausnahme erstreckt; endlich wesentlich dieselbe Kraft und dieselbe Aussicht. Sie ist die Ehre der Apostel, nämlich Stellvertreter Christi zu sein, und ihre Pflicht — die des unbedingten Gehorsams. An die allgemeine Sendung knüpft Er die besondere der Sündenvergebung, und hiezu rüstet Er sie durch Mittheilung des heiligen Geistes. „Er hauchte sie an und sprach: Nehmet hin den heiligen Geist.“ Das Anhauchen ist das symbolische Zeichen dieser Mittheilung, welches ebenso der Natur des heiligen Geistes, wie diesem Akte entspricht. Der heilige Geist ist nämlich jenes göttliche Prinzip, welches von dem Wesen des Vaters und Sohnes ausgeht, wie ein Hauch, wie ein Lebensstrom, daher Spiritus genannt. Das Anhauchen deutet aber die Ueberleitung dieses göttlichen Prinzipes auf die Apostel an, wodurch sie zu Trägern eines höheren Lebens werden, wie der erste Mensch durch den Gotteshauch aus der Reihe der Naturwesen herausgehoben wurde. Mit dem Symbol ist die wirkliche Uebergabe verbunden, daher der versichernde Befehl Christi: „accipite“, was keine bloße Verheißung für die Zukunft, sondern eine Weisung für den jetzigen Augenblick ist. — Nun wird der Inhalt dieser göttlichen Kraft bestimmt: „Wem ihr die Sünden er-

laſſet, dem ſind ſie erlaſſen; wem ihr ſie behaltet, dem ſind ſie behalten." „Sünden erlaſſen und behalten" iſt ganz unzweideutig ein wirklicher Akt der richterlichen Gewalt, die alſo in ihre Hände gelegt wird — ein wirkliches Vollziehen, kein bloßes Erklären deſſen, was Gott thut. Es iſt ihnen ſomit durch Mittheilung des heiligen Geiſtes nicht bloß etwa eine höhere Erleuchtung oder Befähigung gegeben, ſondern eine wirkliche göttliche Macht. Dieſe wirkt, wie Gott ſelbſt, nicht bloß veranlaſſend, ſondern augenblicklich verwirklichend, darum heißt es nicht: wem ihr erlaſſet, behaltet, dem werden ſie nachgelaſſen, behalten werden, ſondern: ſind es. Dieſe Auslegung verlangt ſchon der Zuſammenhang. Denn wenn Jeſus ſie ganz ſo ſendet, wie Ihn der Vater, Er aber ohne Zweifel die Gewalt hatte und übte, Sünden zu erlaſſen: ſo müſſen ſie auch die Apoſtel wirklich haben. Es folgt dieß auch aus der Analogie der richterlichen Gewalt überhaupt; ſie gehört urſprünglich Gott allein an, durch Mittheilung göttlicher Natur aber geht ſie an den Menſchen über („dixi: dii estis vos, et filii Excelsi omnes" Ps. 81, 6), und iſt nun kein bloßes Erklären mehr, ſondern ein poſitives Beſtimmen. Freilich iſt dieſe Richtergewalt die höchſte, welche ſich auf das ganze Weſen des Menſchen, auf ſeine höchſten Beziehungen zu Gott, auf Zeit und Ewigkeit erſtreckt, eine Gewalt des ewigen Lebens und Todes. Sie hängt wohl mit der Binde- und Löſegewalt zuſammen, iſt aber nicht identiſch mit ihr; denn jene iſt die allgemeine, erſtreckt ſich auf das ganze kirchliche und religiöſe Leben, dieſe hingegen iſt ein beſonderer Zweig und zwar der vorzüglichſte derſelben. — Wenn ihnen aber hiemit Gotteskraft übertragen iſt, ſo iſt ihnen doch nicht Allwiſſenheit gegeben, noch weniger die Entſcheidung der unſicheren Willkür überlaſſen, ſondern ſie muß nach beſtem Wiſſen und Gewiſſen vor Gott verwaltet werden, was nur durch das Sündenbekenntniß und durch wohlbedachtes Urtheil möglich iſt. — Was übrigens die Geiſtesmittheilung betrifft, ſo ſteht ſie mit der am Pfingſttage ſehr wohl im Einklang. Dieſe da geht die Apoſtel allein an, jene die ganze Kirche; dieſe bringt die ſpezielle Gewalt der Sündenvergebung, jene gründet das ganze kirchliche Leben. — Vergleichen wir übrigens den Bericht des Johannes mit Markus und Lukas, ſo finden wir, daß wohl nach allen dieſen Evangeliſten den Apoſteln ihre Sendung ertheilt wird; jeder der Evangeliſten hat aber jene Seite daran hervorgehoben, die dem

Zwecke seines ganzen Evangeliums am nächsten lag. So meldet Markus die Sendung zur Glaubenspredigt, Lukas die zur Buß- und Gnadenpredigt. Johannes hebt nun die übernatürliche Weihe der Apostel durch Mittheilung des Geistes hervor, und die übernatürliche, gottähnliche Gewalt, die ihnen dadurch als Organen Jesu Christi gegeben ist.

3. Zweite Erscheinung Christi vor den Jüngern. 24—31.

Diese Erscheinung hat zunächst mehr ein spezielles als allgemeines Interesse. Denn sie ist hervorgerufen durch den Unglauben des Thomas, und dieser ist es zunächst, den der Herr auf eine eben so eindringliche als liebevolle Weise von der Wirklichkeit seines verklärten Neulebens überzeugt. Aber eben durch die Unläugbarkeit des Beweises, besonders durch das Wort des Herrn über die Natur des Glaubens gewinnt auch dieses Ereigniß eine hohe allgemeine Bedeutung. Daran schließt sich eine Erklärung des Evangelisten über sein Buch und dessen Absicht.

v. 24. 25. Schon aus einzelnen früheren Zügen im Evangelium kennen wir den Thomas als eine zwar edle, kernhafte Natur, die dem übernatürlichen Lichte eine harte Schale entgegenhielt, jedoch, wenn einmal überwunden, dasselbe um so kräftiger festhielt und um so herrlicher wirken ließ. Nun gab sich gerade Gelegenheit, das Spröde und das Edle seines Wesens an dem Hauptgeheimnisse des Christusglaubens, nämlich an der Auferstehung, an den Tag zu legen, indem er bei der ersten Erscheinung nicht zugegen war. Didymus, wie er hier genannt wird, ist kein zweiter Name, sondern eine Uebersetzung des hebräischen תאומא. Seine Abwesenheit bei der Geistesmittheilung an die Apostel hat aber natürlich keinen Einfluß auf seine eigene Ausrüstung, denn der heilige Geist wurde ja nicht so fast dem Einzelnen, als dem Collegium der Apostel mitgetheilt, also ihn eingeschlossen. Oder wenn Er vermöge seines Unglaubens jetzt noch nicht fähig war, konnte der Herr ihm den heiligen Geist ja später in derselben Weise mittheilen, und Er konnte es auch ohne den sichtbaren Akt. — Als er nun zu den Aposteln kam, verkündeten ihm diese das freudige Ereigniß: „Vidimus Dominum.“ Er ist ungläubig, und zwar nicht bloß daran, daß *sie* Ihn gesehen, sondern an die Wirklichkeit der Auferstehung selbst. Er verlangt eine viel größere Versicherung, als das Wort seiner Mitapostel. „Ich werde

nicht glauben, ſehe ich nicht an ſeinen Händen das Mahl der Nägel.“ Er verlangt alſo den eigenen Augenſchein, und nicht bloß den Anblick der Perſon des Herrn — denn es könnte ja ein geiſterartiges Schema und nicht der Herr ſelbſt ſein — ſondern den Anblick der Wundmahle, die ihm ſeine Leiblichkeit und die Identität mit dem Gekreuzigten beweiſen ſollten. Ja er will nicht bloß ſichtbare, ſondern im buchſtäblichen Sinne handgreifliche Beweiſe — „und wenn ich nicht meine Finger lege in die Nägelmahle und meine Hand in die Seite.“ Er verlangt alſo in der That nicht eine Ueberzeugung des Geiſtes, ſondern eine Ueberzeugung der Sinne. Dieſes Benehmen des Thomas zeigt uns erſtens die große Sprödigkeit des Jüngers für die übernatürliche Wahrheit; denn an Wunder und himmliſche Offenbarung ſollte ihn ja wohl der jahrelange Umgang mit Chriſtus gewöhnt haben, und jeder Strahl dieſer Offenbarung war ja eine Vorbereitung auf dieſen letzten und höchſten Akt, insbeſondere die Weisſagungen Chriſti ſelbſt. Ferner zeigt ſich eine ungemeine Hartnäckigkeit ſeines Charakters gegen das Zeugniß ſeiner Mitjünger, und eine gewiſſe Ueberhebung über dieſelben, da ſie ja alle getäuſcht ſein mußten und er ſich allein für urtheilsfähig hielt. Dazu kommt noch eine Art Vermeſſenheit, da er dem Herrn ſelbſt gleichſam die Weiſe vorſchrieb, in der Er ihn überzeugen ſollte — alles Züge einer derben, in ſich ſelbſt befangenen Natur. Aber es war auch Zulaſſung Gottes; denn es iſt der auffallendſte Beweis, wie die Jünger durchaus nicht leichtgläubige Köpfe waren, wie alſo ihr Wort den Werth der geprüfteſten Ueberzeugung hat. „Dubitavit Thomas, ut nos non dubitaremus.“ S. Leo. „Zuträglicher war uns der Unglaube des Thomas, als der Glaube der Magdalena.“ Heiliger Gregor.

v. 26. 27. Am nächſten Sonntage waren die Jünger wieder drinnen — das will ſagen: an demſelben Orte. Da erſchien der Herr wieder in ihrer Mitte, ganz wie das erſte Mal: bei verſchloſſenen Thüren und mit dem Segenswunſche: Der Friede ſei mit euch! — Er weiß das Wort des Thomas und gibt ihm dieß ſogleich auch zu erkennen, aber nicht auf eine beſtrafende Weiſe, wie Thomas es wohl verdient hätte; ſondern unendlich liebevoll ladet Er ihn ein, ſich nun ganz in der Weiſe zu überzeugen, wie er's begehrt hatte. Der Herr verlangt alſo keinen grundloſen Glauben, ſondern will Ueberzeugung gewähren, und da der Jünger ſich nicht zu der inneren, geiſtigen Ueber-

zeugung des Glaubens erheben kann, ſo läßt Er ſich zu der äußerlich fleiſchlichen herab. Der Zweck des Herrn, indem Er ſich ſeiner Unterſuchung darbietet, iſt nicht die Beſchämung des Jüngers, ſondern ſeine Bekehrung. Dieß ſpricht Er ſelbſt aus: „und werde nicht ungläubig, ſondern gläubig!“

v. 28. Thomas, der vorher ſo hartgläubig war, iſt nun durch die Gnade überwunden und in einen Gläubigen verwandelt. Er verlangt nun nicht mehr die vermeſſene Unterſuchung, ſondern ſpricht mit von Ehrfurcht durchſchauerter Seele: „Mein Herr und mein Gott!“ Schon Theodorus von Mopsveſte erklärte dieß als einen zum Himmel gerichteten Ausruf des Affektes, und viele Rationaliſten folgten ihm, weil ſie ſo eines ihnen unbequemen Zeugniſſes der Gottheit Chriſti loswerden konnten. Aber erſtens iſt ein ſolcher Ausdruck wohl modern, aber nicht aus dem jüdiſchen Alterthum erweislich. Sodann heißt es ausdrücklich: εἶπεν αὐτῷ. Es iſt alſo ein unumwundenes Bekenntniß der Gottheit Chriſti — ein Bekenntniß, wie wir es mit ſolcher Beſtimmtheit bis dahin aus dem Munde keines andern Apoſtels haben. Es iſt dieß die Natur des wahren ſiegenden Glaubens, der nicht mehr bei dem Sichtbaren und Unläugbaren ſtehen bleibt, ſondern zum Ewigen und Höchſten ſich erſchwingt. Er ſieht nun nicht mehr bloß den vom Tode wieder auflebenden, verherrlichten Meſſias, ſondern erkennt in Demſelben den weſensgleichen Sohn Gottes und bekennt Ihn. Wie er früher alle Apoſtel an Hartgläubigkeit übertroffen hat, übertrifft er ſie nun an Schwunghaftigkeit und Tiefe des Glaubens. Dieß iſt um ſo höher anzuſchlagen, da Chriſtus nie unumwunden von Sich ſelbſt den Ausdruck „Deus“ gebraucht hatte, ſondern ſolche Bezeichnungen, die das allerdings in ſich ſchloſſen, aber immer noch den letzten Schritt den Zuhörern ſelbſt zu thun überließen. Thomas iſt nun der, welcher auf einmal als der erleuchtetſte Gläubige daſteht.

v. 29. Nun thut der Herr einen wichtigen Ausſpruch über den Glauben des Thomas und über den Glauben überhaupt. Er gibt ihm nämlich das Zeugniß: „Weil du mich geſehen, haſt du geglaubt.“ Offenbar billigt alſo der Herr ſeinen Glauben; worin auch das Zeugniß von der Richtigkeit und der rechten Kraft desſelben enthalten iſt. Das Motiv dieſes Glaubens indeß iſt das Sehen. Dem ſtellt Er nun einen beſſeren Glauben an die Seite, den Er ſelig preist: „Selig die nicht

ſahen und geglaubt haben!“ Hier preist Chriſtus ausdrücklich den blinden Glauben als beſeligend. Blind iſt aber dieſer Glaube nicht in dem Sinne, als ob ihm alle Ueberzeugung fehle, ſondern ihm fehlt bloß die Ueberzeugung der Sinne. Es gibt aber eine höhere Ueberzeugung, die in der unmittelbaren Gewißheit der ewigen Wahrheiten durch göttliche Erleuchtung beſteht. Dieſer ſind aber nur edlere Naturen fähig, die einen Zug zum göttlichen in ſich tragen, dem inneren Lichte begierig folgen und dasſelbe unerſchütterlich feſthalten, mögen die Sinne nun beiſtimmen oder nicht. Dieß allein iſt die vollkommen freie Ueberzeugung, während die äußerliche, d. i. die durch die Sinne und den Verſtand, immer eine Art Nöthigung in ſich ſchließt. Dieß iſt die allein richtige und adäquate Ueberzeugung im übernatürlichen Gebiete, da die der Sinne eigentlich nur ſo weit geht, als ſie ſieht. Es iſt endlich die unerſchütterlichſte Ueberzeugung, weil ſie rein innerlich und von keiner Gewalt erreichbar. Dieſer Glaube ſteht alſo in der That viel höher, als der des Thomas, und er macht das Weſen des Chriſtenthums aus. Darin iſt allerdings jede andere Aufklärung durch Wunder, Wiſſenſchaft u. dergl. nicht ausgeſchloſſen, aber nicht um jenen unmittelbaren Glauben erſt zu begründen, ſondern nur zu beſtätigen und zu erklären. —

Mit dieſem großen Worte endet der evangeliſche Bericht des Johannes, und man ſieht wohl, mit welchem Nachdruck. Sein ganzes Evangelium zielt ja dahin, dieſen unmittelbaren Glauben, d. h. das unvermittelte Anerkennen des Sohnes Gottes zu wecken — dieſem Glauben ſetzt der Herr nun den Kranz auf, bevor Er ſcheidet.

Die Erſcheinungen Chriſti nach der Auferſtehung waren theils in Judäa, theils in Galiläa. Von den letzteren will Johannes eigentlich nichts erzählen; nur durch eine zufällige Veranlaſſung wird er ſpäter bewogen etwas davon nachzutragen. Wie der Hauptſchauplatz ſeines Evangeliums vor dem Leiden Judäa iſt, ſo führt er auch den Auferſtandenen nur in Judäa vor. Darum ſchließt er nach Erzählung der vorzüglichſten Erſcheinungen daſelbſt ſein Buch mit einer kurzen charakteriſtiſchen Betrachtung.

v. 30. 31. Erſtens gibt er das Verhältniß des Buches zu den evangeliſchen Thatſachen in Bezug auf Vollſtändigkeit an; „der Herr habe noch viele andere Zeichen vor ſeinen Jüngern gethan, die nicht in

dieſem Buche ſtehen.“ Die „Zeichen“ bezogen Einige bloß auf Erſcheinungen Chriſti nach ſeiner Auferſtehung; aber unrichtig, denn dieſe waren ja, ſtreng genommen, keine Zeichen; ſodann hat der Evangeliſt offenbar den ganzen Inhalt ſeines Buches vor Augen und zieht das Reſultat aus ſeinem ganzen Werke — er meint alſo das Wunderleben Chriſti überhaupt. Wie die Evangeliſten überhaupt nicht eine vollſtändige Geſchichte Chriſti ſchreiben wollten, ſo ließ auch Johannes viele Wunder aus, nicht weil er ſie nicht wußte, denn die Jünger waren ja Zeugen davon, alſo auch er. Nun gibt er poſitiv die Abſicht ſeiner Schrift an: „dieß aber iſt geſchrieben, auf daß ihr glaubet, daß Jeſus iſt Chriſtus der Sohn Gottes“. Der Glaube alſo, den er zunächſt erzeugen oder beſtärken wollte, iſt der Chriſtusglaube, oder „daß Jeſus iſt Chriſtus“. In ſo weit ſteht er mit den andern Evangeliſten auf Einer Linie, denn dieſen Glauben nach irgend einer Seite zu erſchließen, war die gemeinſame Abſicht Aller. Aber der Chriſtusglaube hat theils eine mehr äußerliche und hiſtoriſche, theils eine mehr innerliche, geiſtige und ewige Seite. Johannes führt ſeine Leſer nun gerade in dieß Innere tiefer hinein, daß nämlich Chriſtus ſei der ewige Sohn Gottes. In dieſer Abſicht hat er alſo einmal ſeine Auswahl der Offenbarungsthaten (und natürlich auch Reden) Chriſti getroffen und vorzüglich ſolche in ſein Buch aufgenommen, welche den Chriſtusberuf Jeſu und darin das göttliche Licht und Leben ausſtrahlen. Und dieſe Abſicht hat auch ſeine Darſtellung geleitet, welche nie bei der äußerlichen Thatſache ſtehen bleibt, ſondern allzeit in das innere Weſen, gleichſam in den göttlichen Kern der Erſcheinungen eindringt. Man kann ſagen: Wie die übrigen Evangeliſten mehr das Göttliche im Menſchlichen betrachten, iſt ihm das Gottliche die Hauptſache, und das Menſchliche nur begleitend. — Aber ſeine Abſicht bleibt beim bloßen Glauben nicht ſtehen, ſondern will die volle und letzte Frucht des Glaubens: „und auf daß ihr glaubend das Leben habet in ſeinem Namen.“ Er will alſo keine bloße Verſtandesüberzeugung, ſondern jene wirkliche Gottvereinigung durch Chriſtus, worin der Menſch das wahre Leben, d. i. ſeine höchſte Vollkommenheit und Seligkeit gewinnt, durch ſein Evangelium bewirken. Er iſt daher bei ſeiner Erzählung durchaus bedacht, Chriſtum zugleich als das Prinzip des übernatürlichen Lebens vor Sinn und Herz zu führen und den Weg zu zeigen, wie durch ſeine

Aufnahme und die Hingabe an Ihn dieß Leben werde und wachſe. — Mit dieſer Erklärung ſchließt der Evangeliſt ſein Buch; was nachfolgt, gehört ſtrenge genommen nicht mehr zu ſeinem Plan, ſondern iſt als ein Nachtrag zu betrachten.

C. Dritte Erſcheinung des Herrn vor den Jüngern. 21. Kap.

Die ganze Erzählung enthält vier Stücke: 1. die Erzählung der Erſcheinung ſelbſt; 2. das Geſpräch des Herrn mit Petrus, da Er ihm neuerdings das Oberhirtenamt übergibt und ſein Ende vorausſagt; 3. die Aeußerung des Herrn über das Schickſal des Johannes; 4. eine Bezeugung der Aechtheit und Glaubwürdigkeit des Evangeliums.

Die Aechtheit des ganzen Kapitels wurde von Proteſtanten vielfach beſtritten und wird es noch. Hiſtoriſche, ſ. g. äußere Gründe dagegen konnten keine aufgebracht werden, denn es ſteht in allen Ausgaben und wurde im ganzen Alterthum für ächt angeſehen. Daher ſuchte man um ſo eifriger nach innern Gründen gegen die Aechtheit. Als ſolche galten: 1) der vorhergehende Schluß, dem zufolge dieſes Kapitel nicht mehr zum Evangelium gehöre. Allein der Evangeliſt konnte ſich ja durch irgend eine Veranlaſſung bewogen finden, ſelbſt einen Nachtrag beizufügen. 2) Die Aehnlichkeit der Begebenheit mit andern früheren, namentlich mit dem reichen Fiſchfang (Luk. 5.) und dem Wandeln Chriſti auf dem Meere (Matth. 17.). Allein ſolche Erſcheinungen konnten ſich gar wohl wiederholen und die vorliegenden unterſcheiden ſich durch ſo viele Züge von den ſonſt erwähnten Vorgängen, daß ſie unmöglich dieſelben ſein können. 3) Sprachliche Differenzen von dem Johanneiſchen Styl. Allein zum Theil ſind ſie nicht da, zum Theil ſo unbedeutend, daß ſie ſehr leicht begreiflich werden, wenn man annimmt, das Stück ſei einige Zeit nach dem Evangelium geſchrieben. Zudem ſind der ſtyliſtiſchen Aehnlichkeiten mit dem Johanneiſchen Evangelium und den Briefen ſo viele, daß kein Unbefangener zweifeln kann. 4) Endlich die Schlußverſe 24. 25., wo in der That ein anderer dem Evangelium Zeugniß gibt, welcher in der erſten Perſon über dasſelbe ſpricht. Allein wenn dieſes auch der Fall iſt, ſo kann man bloß ſchließen, daß dieſe Verſe, aber nicht daß das ganze Kapitel von fremder Hand ſind, wie es die bewährteſten Erklärer auch annehmen.

Ueber die Veranlaſſung und Abſicht des Evangeliſten bei dieſem Nachtrag gibt uns der Inhalt ſelbſt Aufſchluß. Dieſe neue Erſcheinung des Herrn iſt nicht, wie die übrigen, als Beweis ſeiner wirklichen Auferſtehung erzählt, ſondern als Anlaß zu dem Geſpräche des Herrn mit Petrus und ſeiner Aeußerung über Johannes. Johannes ſtand nämlich am Abende ſeines Lebens begreiflicher Weiſe im größten Anſehen. Es mag wohl Manche gegeben haben, die ihn ſogar als das wahre Haupt der Apoſtel und der Kirche anſahen und über Petrus hinaufſtellten. Ja ein dunkles Wort des Herrn gab Veranlaſſung zu dem Glauben, daß er gar nicht ſterben, ſondern bis zur Wiederkunft des Herrn am Leben bleiben werde. Johannes fühlte nun die Pflicht, dieſer Uebertreibung entgegenzutreten und die Sache ſelbſt zu erzählen, um jenen doppelten Irrthum zu beſeitigen.

1. Die Erſcheinung des Herrn. v. 1—14.

Der Evangeliſt erzählt, wie die Jünger am galiläiſchen Meere ſich befanden und fiſchten, und dort der Herr ihnen erſchien, ohne daß ſie Ihn anfangs erkannten. Auf ſein Wort hin thun ſie ſodann einen wunderbaren Fiſchzug, worauf ſie Ihn erkennen und Petrus Ihm ſogleich einen Beweis ſeiner feurigen Liebe gibt. Alsdann hält Jeſus mit ihnen eine Mahlzeit.

v. 1—4. Ueber den erſten Sonntag nach Oſtern blieben die Jünger noch in Jeruſalem, darnach begaben ſie ſich nach Galiläa, wohin Jeſus ſie beſtellt hatte und wo ihnen die vorzüglichſten Erſcheinungen verheißen waren, und befanden ſich wieder an der Stätte ihrer frühern Thätigkeit, am Meere von Tiberias (nur bei Johannes ſo genannt). Dort offenbarte ſich ihnen Jeſus neuerdings; ſeine Erſcheinung wird φανέρωσις genannt, weil Er den Blicken der Welt und meiſtens auch den ihrigen verborgen war, ſein Erſcheinen alſo in der That ein Hervortreten aus der Verborgenheit war. Nun werden die Zeugen der Erſcheinung aufgezählt: Simon Petrus, Thomas, Nathanael, die Söhne des Zebedäus und zwei andere Jünger. Die Verſetzung des Nathanael mitten unter die Apoſtel läßt vermuthen, daß auch er zu ihrem Kreiſe gehörte und vielleicht mit Bartholomäus oder Lebbäus identiſch iſt. Die letzten Zwei, weil ſie nicht genannt werden,

gehörten zu den Jüngern vermuthlich nur im weitern Sinne. — Nun ſchickt Petrus ſich zum Fiſchen an und die übrigen wollen ihn begleiten. Wenngleich die Apoſtel ihr Handwerk aufgegeben hatten, konnten ſie doch wohl wieder zu demſelben zurückkehren, beſonders wenn es nöthig war, um ſich den Lebensunterhalt zu ſuchen, wie ja Paulus auch neben ſeinen apoſtoliſchen Arbeiten that. Die Fiſcherei wurde gern in der Nacht geübt, ſo auch dießmal; aber ſie fingen nichts. Nun ſtand Jeſus am Ufer. Auch hier iſt wieder ein plötzliches Sichdarſtellen gemeint, wie bei den früheren Erſcheinungen. Sie erkannten Ihn indeß nicht, theils wegen ſeiner immerhin fremdartigen Geſtalt für Augen, die nur an ſeine irdiſche Erſcheinung gewöhnt waren.

v. 5—8. Er fragt ſie um irgend eine Speiſe. Er meint wohl ſicher: ob ſie Etwas gefangen hätten, auch nur ſo viel, als zu einem Imbiß nöthig war? Er will ſie dadurch zum Bekenntniß ihres Unvermögens veranlaſſen. Nun gab Er ihnen die Weiſung, rechts vom Schiffe das Netz auszuwerfen. Obwohl ſie Ihn nicht kannten, leiſteten ſie ſeinem Worte doch Folge, weil ſie es für einen freundlichen guten Rath hielten. Nun fingen ſie eine ſolche Menge Fiſche, daß ſie das Netz nicht an das Schiff zu ziehen vermochten. Der erſte Zweck dieſes Wunders iſt, ihnen überhaupt ſeine ſegenbringende Nähe zu erkennen zu geben. Aber es hat ſicher auch jene ſymboliſche Nebenbedeutung, die beim erſten reichen Fiſchzug deutlich hervortrat, daß ſie nämlich geſegnete Menſchenfiſcher werden ſollen. Nach der Auferſtehung wiederholt der Herr ihre Berufung, Ausrüſtung und Sendung; denn jetzt war ja der Zeitpunkt, wo das früher Vorbereitete wirklich werden ſoll. Darum hat dieſe Begebenheit allerdings Aehnlichkeit mit jener früheren, iſt aber nicht dieſelbe.

v. 7. Die Wirkung auf die Gemüther der Jünger zeigt ſich ſogleich. Der für das Licht der Gnade ſo empfängliche Jünger der Liebe bleibt nicht lange bei einem bloß äußerlichen Anſtaunen der Begebenheit, ſondern erkennt die Hand, die da gewirkt hat. Ohne irgend ein zweifelndes Schwanken ſagt er kurz und beſtimmt: „Es iſt der Herr.“ Auch Petrus iſt alsbald von derſelben Wahrheit überzeugt, und ſein Glaube äußert ſich ſofort in raſcher Liebe. Zur Arbeit war er nur mit der Schürze bekleidet (das iſt nudus), ſogleich kleidet er ſich in den

Rock, um vor dem Herrn anſtändiger zu erſcheinen, und es nicht erwartend, bis ihn das Schifflein ganz in ſeine Nähe brächte, wirft er ſich in das Meer. Dieſes Ereigniß hat Aehnlichkeit mit jenem, da Petrus auf Geheiß des Herrn über das Waſſer zu Ihm kam und wegen Kleinmuth zu ſinken begann (Matth. 14.). Aber dort hatte der Herr ihn eingeladen, hier thut er's aus eigenem Antrieb; dort *wandelt* er über's Meer, hier iſt davon keine Rede, iſt überhaupt von nichts Wunderbarem gemeldet, und er ſcheint Ihn nur durch Schwimmen ſchnell haben erreichen zu wollen. Dort iſt es ein *Beweis*, ein bedeutſames Zuſammenwirken von Glaube und Gnade, hier iſt es eine *Folge* des Glaubens und ein Akt feuriger Liebe.

v. 8—11. Nun wird die Begegnung zwiſchen Jeſus und den übrigen Jüngern erzählt. Dieſe kamen zu Schiffe, was gemeldet wird, weil entgegengeſetzt dem Kommen Petri auf dem Waſſer. Es iſt auch ein baldiges Hinkommen gemeint, zu deſſen Erklärung angeführt wird, wie ſie nur etwa 200 Ellen vom Ufer geweſen ſeien. Sie zogen das Netz mit den Fiſchen. Als ſie an's Land kamen, ſahen ſie bereits die Vorbereitungen zu einem frugalen Imbiß gemacht: Kohlenfeuer, einen Fiſch darauf und Brod. Ob Petrus vor der Ankunft der Uebrigen dieſe Anſtalt getroffen habe, oder Jeſus ſelbſt, iſt nicht geſagt. Faſt ſcheint es, als habe der Herr ſelbſt ſie bewirthen wollen. Ebenſo bedarf es keiner Unterſuchung, ob. dieſe Vorbereitungen von Ihm auf wunderbare oder natürliche Weiſe geſchehen ſeien, da der Evangeliſt eben nur ſagt, daß es ſo war, nicht wie. Nun befiehlt Jeſus von den eben gefangenen Fiſchen herbeizubringen. Dieß die Veranlaſſung, daß das Wunder recht in ſeiner Größe erſcheint. Denn Petrus machte ſich auf, zog das Netz an's Land, und nun zeigte es ſich gefüllt mit 153 großen Fiſchen. Verwundert ſetzt der Evangeliſt bei, daß bei ſolcher Zahl das Netz nicht zerriß.

v. 12—14. Nun ladet ſie Jeſus zum Eſſen ein, an dem Er ſelbſt theilnimmt. Er will ihnen dadurch neuerdings den Beweis ſeiner wirklichen und leiblichen Gegenwart geben, alle Furcht in ihnen verſcheuchen und das Gefühl traulicher Freundlichkeit, das ja beim gemeinſamen Mahle am ungezwungenſten ſich äußert in ihnen wiedererwecken, wie vordem. Dennoch blieb etwas Räthſelhaftes für ſie an der Erſcheinung

Jeſu zurück und eine ehrfurchtsvolle Scheu. Sie kannten Ihn ſo deutlich, daß ſie eigentlich nicht zweifelten. Aber es iſt ja die Eigenthümlichkeit der menſchlichen Natur, über das Gewiſſe noch mehr Gewißheit zu ſuchen, namentlich in einem ſo ungewöhnlichen Falle. Sie hätten Ihn darum gern um ein allen Zweifel ausſchließendes Wort gefragt, aber ſie wagten es nicht. Nun waltet der Herr wieder als Hausvater unter ihnen, wie vor dem Leiden, indem Er ihnen das Mahl austheilet. Zum Schluſſe bemerkt der Evangeliſt, „dieß ſei die dritte Offenbarung des Erſtandenen vor ſeinen Jüngern". Er zählt nicht die Erſcheinungen, die den Einzeln geworden, ſondern nur die gemeinſamen. Von den galiläiſchen Erſcheinungen iſt dieſe die erſte und namentlich jener vorhergegangen, da der Herr auf einem Berge vor Fünfhunderten erſchien (I. Cor. 15.). Auch die Erſcheinung, die Matthäus meldet, iſt mehr ein Abſchied.

2. Unterredung Jeſu mit Petrus. 15—19.

Die vorhergehende Erzählung iſt mehr nur eine Einleitung, als um ihrer ſelbſt willen gebracht; die folgenden Unterredungen ſind die Hauptſache. Dieſes Mahl gerade an der Stelle, wo Petrus ſeine erſte Berufung erhalten hatte, iſt von ſchöner Bedeutung; es iſt ein Mahl der Liebe und Verſöhnung, ein Mahl der zweiten Berufung, da Petrus die erſte durch ſeine Untreue, wo nicht verwirkt, doch befleckt hatte. Dieſes Geſpräch zeigt nun, wie der letzte Schatten, der etwa auf dem Berufe Petri haften konnte, durch ſeine Liebe und die neue Weihe des Herrn abgewaſchen iſt. Die Erzählung des Evangeliſten iſt zu detaillirt, zu abſichtlich, als daß man auch dieſes Stück nur als Einleitung zu der darauffolgenden Aeußerung des Herrn über den Johannes anſehen ſollte. Der Evangeliſt legt offenbar ſelbſt Gewicht und Bedeutung in dieſes Faktum. Aber was für eine? Es iſt zu vermuthen, daß er, wie er im folgenden Stücke eine falſche Meinung über ſeine Perſon zerſtreut, ſo auch hier einen Irrthum aufdecken will. So bleibt die wahrſcheinlichſte Annahme, daß, wie ihn abergläubiſche Verehrer für leiblich unſterblich hielten, ſie ihn auch dem Petrus vorgezogen und als den wahren Erben des apoſtoliſchen Primates anſahen, wozu ſie um ſo ſcheinbareren Grund hatten, da ja Petrus durch ſeinen Fall aufgehört hatte der Felſenmann zu ſein. Johannes kann nun dieſen Irr-

thum nicht beſſer widerlegen, als indem er zeigt, wie Petrus durch feurige Liebe ſeinen Fehler gutgemacht und der Herr ihm auf's Neue die Leitung ſeiner Kirche anvertraut habe.

V. 15. Wie Jeſus bei dieſem Mahle wieder als Vater unter ſeinen Kindern geweſen und ihre Herzen gewiß alle in Liebe zu Ihm entzündet waren, richtete Er die Frage an Petrus: „Simon, Jonas Sohn, liebſt du mich mehr, als dieſe?“ Schon die Anrede iſt charakteriſtiſch. Schon bei ſeiner erſten Berufung hatte Er geſagt: „Selig biſt du, Simon, Jonas Sohn ..... und ich ſage dir: Du biſt Petrus“ .... Dort hatte der Simon, der weiter nichts war als ein Jude, ſchlecht und recht wie ſein Vater, aufgehört, und Petrus, der Fels durch ſeinen Charakter und Beruf, war an die Stelle getreten. Der Felſenmann hatte ſich nun nicht bewährt, es war wieder der alte Simon, der ſich zur verlornen Höhe neuerdings erſt wieder erheben ſoll — darum redet ihn der Herr nicht mit ſeinem Ehrennamen, ſondern mit ſeinem natürlichen Geſchlechtsnamen an. Die Ehrenſtufe, die er das erſtemal erreicht hatte, verdiente er durch ſeinen Glauben — nun wird Liebe von ihm verlangt. Denn einerſeits ſtand nun der Glaube wohl unerſchütterlich in ſeinem Geiſte feſt, andrerſeits iſt die Liebe ja ſeine ſchönſte Frucht und ſo recht die Seele des apoſtoliſchen Amtes, welches ja nur die Fortſetzung und Anwendung des Werkes der ewigen Liebe ſein kann. Und zwar nicht bloß Liebe überhaupt, ſondern Liebe Chriſti, weil dieſe apoſtoliſche Arbeit ja um Chriſti willen und an Chriſti Angehörigen, gewiſſermaßen an Ihm ſelbſt geſchieht. Er fordert aber nicht bloß den Grad der Liebe, die in allen apoſtoliſchen Seelen brannte, ſondern einen höheren: „Liebſt du mich mehr, als dieſe?“ Man erklärt dieſe Frage gewöhnlich aus frühern Aeußerungen Petri, z. B. da er ſagte: Wenn auch alle an Dir ſich ärgern, werde ich mich nie ärgern; als wolle der Herr ihm auf ſchonende Weiſe ſeinen Fall zu erkennen geben. Allein es ſteht dieſe Frage doch offenbar in nahem Zuſammenhange mit der Uebergabe der apoſtoliſchen Gewalt, die gleich folgt. Und da Er von ihm größere Liebe verlangt, ſo muß man natürlich ſchließen, daß Er ihm auch die apoſtoliſche Gewalt in höherem Grade mittheilt. — Die Antwort Petri lautet: „Ja Herr, Du weißt, daß ich Dich liebe!“ Er bejaht, ſtrenge genommen, nicht

was der Herr ihn fragte; er ſagt bloß, daß er Ihn liebe, nicht daß er Ihn mehr liebe. Er iſt nach ſeinem Falle demüthig in ſich ſelbſt und beſcheiden gegen die Mitapoſtel. Er pocht auch nicht mehr auf ſein eigenes Wort, deſſen Unſicherheit er ja ſo beſchämend erfahren hat, ſondern er nimmt Jeſum ſelbſt zum Zeugen. Jeſus kannte ſeine Liebe allerdings auch ohne ſein Bekenntniß, aber Er verlangt es als ein offenes Zeugniß ſeiner Würdigkeit. Da dieß gegeben iſt, ſagt Er ihm: „Weide meine Lämmer!“ Wie Er ſein eigenes Erlöſeramt als Hirtenamt darſtellt, ſo iſt Ihm dieſes auch ein Bild des apoſtoliſchen Amtes. Das Weiden der Lämmer ſchließt die Leitung und liebevolle Fürſorge für die Kirche in ſich. Indem Er ihm ſeine Lämmer übergibt, hat der Apoſtel ſich als Nachfolger Chriſti zu betrachten, der ſein Amt im Namen Chriſti führt und Ihm verantwortlich iſt. Indem Er ihm aber ſeine Heerde ſchlechthin übergibt, ohne irgend eine Ausnahme, iſt er der Nachfolger Chriſti auch im ganzen Umfange des Amtes.

v. 16. 17. Der Herr ſtellt dieſelbe Frage noch ein zweites und drittes Mal — aber nicht mehr, ob er Ihn mehr liebe, als die Andern, ſondern bloß: ob er Ihn liebe? weil Er ſein demüthiges Zartgefühl kennt und ſchonen will. Die dreimalige Wiederholung der Frage erinnert an die dreimalige Verläugnung; er ſoll ſeinen Fall durch ein dreimaliges Bekenntniß der Liebe gut machen. Aber ſicherlich iſt darin auch der Wink enthalten, wie der heilige Chryſoſtomus ſagt, wie ſehr dem Herrn das Wohl ſeiner Gemeinde am Herzen liege, da Er ihre Leitung nur demjenigen anvertraut, der die entſchiedenſte Liebe an den Tag legt. Auf eindringlichere Weiſe konnte der Herr die Heiligkeit und tiefe Bedeutung des Amtes wohl nicht zu erkennen geben. Es iſt aber auch eine zarte Aufforderung an Petrus, ſeiner Wankelmüthigkeit eingedenk zu bleiben und nicht mehr ſo leicht unbedachte Verſicherungen zu geben, ſondern den Ernſt wohl zu erwägen. Petrus fühlt dieß, er faßt es als eine Art Mißtrauen von Seite des Herrn auf, darum wird er auf die dritte Frage traurig. Es iſt nicht die Trauer einer gekränkten Empfindlichkeit, ſondern vielmehr die Trauer der Demuth, die ſich ſelbſt mißtraut. Darum verſichert er nicht nach ſeinem eigenen Gefühl, gleichſam auf eigene Garantie, ſondern er ruft den Allwiſſenden zum Zeugen: „Herr, Du weißt Alles, Du weißt, daß ich Dich liebe!“

Nun ſagt ihm der Herr auch zum dritten Mal: „Weide meine Schafe!“ Die Ausdrücke wechſeln: ἀγαπῶ, φιλῶ; ποίμαινε — βόσκε; es iſt aber ſchwerlich ein Unterſchied des Sinnes. Eben ſo wenig bedeutet vermuthlich πρόβατα etwas anderes, als ἀρνία — letzteres iſt nur zärtlicher geſagt. Die Auslegung derjenigen iſt ſchwerlich zu billigen, die unter ἀρνία die Laien, unter πρόβατα die Vorſteher verſtehen wollen, denn dieſe ſind ja ſelbſt Hirten. Die Uebergabe einer Gewalt über die der andern Apoſtel liegt nicht in dieſem höchſt unbeſtimmten Ausdrucke, ſondern vielmehr im Zuſammenhang und in der Bedeutung der ganzen Handlung. Sie liegt einmal darin, daß Er dem Petrus allein dieſen Auftrag gibt; ferner darin, daß Er eine größere Liebe von ihm verlangt; endlich in dem Zuſammenhang dieſes zweiten Berufes mit dem erſten. Wenn er nun aber damals eine ausgezeichnete, nur ihm eigene Stellung in der Kirche erhält, ſo iſt es auch diesmal der Fall. Streng genommen, iſt es nur die Erfüllung deſſen, was der Herr zuvor verheißen hatte. Er hatte verheißen: Dir will ich die Schlüſſel des Himmelreiches geben — nun übergibt Er ſie, nur in einer andern Form.

v. 18. 19. Daran ſchließt ſich eine Vorherſagung ſeines Geſchickes. Der Zuſammenhang wäre nach Chryſoſtomus folgender. Petrus hat Ihn ſoeben ſeiner innigſten Liebe verſichert, nun ſagt der Herr ihm voraus, daß er Gelegenheit finden werde, dieſe Liebe in vollem Maße zu bewähren. Allein eher dürfte der Zuſammenhang in dem ihm auferlegten Amte zu ſuchen ſein; Er lege ihm eine Laſt auf, die mit dem ſchwerſten Opfer müſſe bezahlt werden. Wie auch ſonſt gerne, kleidet der Herr dieſe Weisſagung in ein Räthſelwort ein, deſſen Sinn im Allgemeinen zwar ſchon jetzt verſtändlich war, aber genau erſt mit der Erfüllung konnte begriffen werden. Um auch hier wieder recht eindringlich auf das Gewicht der Vorherſage aufmerkſam zu machen, leitet Er ſie mit „Amen, amen“ ein. „Da du jung warſt, gingſt du, wohin du wollteſt; wann du alt ſein wirſt, wirſt du die Hände ausſtrecken, und ein Anderer wird dich gürten und führen, wohin du nicht willſt.“ Er ſetzt Jugend und Alter des Petrus in Kontraſt, um ihm recht den Unterſchied zwiſchen ehemals, da er ſein eigener Herr war, und einſt, da er im Dienſte Chriſti ſteht, greifbar zu machen. Der Gegenſatz iſt

im Allgemeinen der: ehedem warst du frei, einst aber wirst du es nicht mehr sein. Das Freisein ist so ausgedrückt: du gürtetest dich selbst und gingst, wohin du wolltest. Petrus hatte nämlich in seinem frühern Leben nicht mehr zu thun und nicht mehr zu fürchten, als jeder andere Mensch; Niemand that ihm Zwang an. — „Sich gürten" kann bildlich bedeuten: sich zu was immer für einem Geschäfte anschicken; gehen wohin man will, ist die ungehinderte Freiheit der Entscheidung und Bewegung. Im Alter aber wird er schwere Gewalt zu leiden haben. Hier ist der erste Gegensatz: Jugend und Alter; denn die Jugend ist die Zeit der natürlichen Kraft, das Alter aber die Zeit der Ruhe und der Schwäche. Dennoch soll die schwerste Prüfung gerade dann über ihn kommen. Diese einstige Gewalt an ihm ist so beschrieben: „Du wirst die Hände ausstrecken, ein Anderer wird dich gürten und dich ziehen, wohin du nicht willst." Der mehr allgemeine, unmittelbar verständliche Sinn dieses Ausspruches ist: zu jener Zeit werde ein anderer ihn brauchen, werde ihn rüsten und gegen seine natürliche Neigung ihm Arbeit und Ziel weisen. Dieser alius ist im höchsten Sinne Gott, der diese Prüfung des Jüngers schickt; es kann aber auch diejenigen bedeuten, die die unmittelbaren Werkzeuge des göttlichen Willens sind. Der Ausspruch hat aber auch einen spezielleren Sinn, den der Evangelist selbst angibt; Jesus habe nämlich dieß gesagt, „anzeigend, durch welchen Tod er Gott verherrlichen werde." Nach der allgemeinen Tradition starb ja Petrus am Kreuze, und die Vorhersagung Christi ist eine dunkle Ausmalung dieser Todesart. Man darf aber natürlich die Auslegung des Einzelnen nicht zu weit treiben, daß z. B. das Gürten das Emporziehen an's Kreuz bedeute — es bedeutet nur überhaupt die gewaltsame Behandlung. Dieß ist auch der Fall mit dem „wohin du nicht willst". Es will nicht sagen, daß Petrus den Martertod mit Widerwillen und nur gezwungen übernehme; sondern es bedeutet bloß das Widerstreben des natürlichen Menschen gegen Schmach und Qual. Die spezielle Auslegung widerspricht der obigen allgemeinen nicht. Hierin besteht ja großentheils die Natur solcher Räthselreden, daß sie einen mehrfachen Sinn in einander spielen lassen, z. B. modicum, et non videbitis me, et iterum modicum, et videbitis me etc. Ob Petrus den Sinn des Wortes gleich Anfangs völlig begriffen habe, mag sehr zweifelhaft sein; es genügte, wenn er es nur

im Allgemeinen von einer letzten Prüfung verſtand. Nach ſeinem Tode war es freilich vollkommen klar, und Johannes hat dieß auch offenbar nach ſeinem Tode geſchrieben. Man ſieht übrigens aus der Art, wie er es vorbringt, daß der Martertod nichts Neues mehr unter den Chriſten war, und daß er in dem herrlichen Lichte einer clarificatio Dei, eines erhabenen Gottesdienſtes vor der Seele des Gläubigen ſtand. —

Der Herr hat hier dem Petrus, wie Er ihm vor dem Leiden die Verſuchung vorhergeſagt hatte, ſeine letzte Prüfung verkündet, um ihn an den Blick auf dieß ernſte Ziel zu gewöhnen und zu ſtärken. Nun ſetzt Er ermunternd bei: „Folge mir nach!“ Dieß iſt wohl nicht in dem bloß phyſiſchen Sinne des Nachgehens gemeint, ſondern im moraliſchen Sinne der treuen Jüngerſchaft. Ja es liegt vielmehr der noch ſpeziellere Sinn der Nachfolge in der Todesart darin, denn er ſollte ja den Tod des Meiſters ſterben. Freilich konnte dieſer Sinn auch erſt ſpäter vollkommen deutlich werden, aber für den Augenblick war es genug, wenn Petrus es als Zuſprache und Ermunterung zur Nachfolge des Herrn überhaupt verſtand.

3) Die Aeußerung des Herrn über das Schickſal des Petrus veranlaßt dieſen, auch über das des Johannes zu fragen. Der Herr weiſ't durch ein räthſelhaftes Wort dieſe Anfrage mehr zurück, als Er ſie beantwortet. Die Gläubigen hatten aber eine falſche Auslegung des Ausſpruches gemacht, und dieß war die Veranlaſſung, warum Johannes den Vorgang einfach, ohne alle weitere Erklärung mittheilt.

v. 20—22. Das Vorhergehende hatte Chriſtus, wie man hier ſieht, mit Petrus im Fortwandeln geſprochen. Johannes hatte ſich beſcheiden nicht mit in's Zwiegeſpräch gemengt, aber doch hatte die Liebe ihn getrieben, unſern nachzufolgen. Petrus, der ihn hinter ſich wußte oder hörte, wendete ſich um und ſah ihn. Er beſchreibt ſich hier ſelbſt als den Jünger, den der Herr lieb hatte, der beim letzten Abendmahle an ſeinem Buſen ruhte und der mit dem Herrn ſo vertraut war, daß er die Frage um die Perſon des Verräthers an Ihn richten durfte, was ſelbſt Petrus nicht wagte. Daß Johannes ſich nicht geradezu nennt, ſondern umſchreibt, iſt ſeine Weiſe im ganzen Evangelium. Daß er gerade dieſe Züge der beſondern Liebe und Freundſchaft des Herrn

zu ihm als seine Kennzeichen, gleichsam als seinen Namen anführt, ließe sich schon daraus erklären, daß sie die freudigste Erinnerung seines Alters, sein Ehrenzeichen in der heiligen Gemeinde waren. Hier stehen sie aber im innigsten Zusammenhange mit der Frage des Petrus. Denn diesem war soeben sein Geschick nicht ohne Zusammenhang mit seiner kirchlichen Stellung vorhergesagt worden. In Johannes sieht er nun denjenigen, der ihm allerdings an Größe des Berufes nicht gleich, aber an der persönlichen Liebe Christi höher steht. Soll nun bloß seiner ein so schweres und besonderes Geschick warten? soll nicht auch dem Busenfreunde des Herrn noch Großes bevorstehen? Aus dieser Gesinnung heraus fragt er den Herrn: „Was soll denn mit diesem werden?“ Man braucht zur Motivirung dieser Frage weder eine besondere Liebe des Petrus zu Johannes anzunehmen, als sei er bekümmert gewesen, daß ihm allein diese Auszeichnung zu Theil werde (wie Chrys.), noch etwa gar einen neidischen Seitenblick, daß es dieser leichter haben soll (Tholuk); es ist eben nur eine leicht erklärliche, nicht eben unedle, aber doch unnöthige Neugier. Der Herr antwortet: „Wenn ich will, daß ihm eine ähnliche Prüfung erspart werde und er unberührt bleibe, bis ich ihn eines natürlichen Todes zu mir nehme — was geht's dich an?“ Man kann gegen diese Auffassung nichts Zwingendes einwenden, und nach dem Texte der Vulg. ist sie die einzig mögliche. — Doch läßt sich sagen, daß die gewöhnliche Bedeutung vom Kommen des Herrn eben seine letzte Manifestation ist, und der griechische Text (der ἐὰν hat) macht diese Auffassung wahrscheinlicher. Der Herr will sagen: Wenn ich will, daß er bis zum Ende der Welt, bis zu meiner Wiederkunft lebe und so lebe, wie jetzt — was geht's dich an? Der Herr sagt damit nicht, daß Johannes wirklich bis dorthin am Leben bleibe, sondern: wenn er bliebe, was es den Petrus angehe? Es ist keine bestimmte Antwort, sondern eine Abweisung seiner überflüssigen Sorge und Neugier, zugleich eine Aufforderung, es ruhig Ihm, dem Herrn, zu überlassen, was Er mit ihm vorhabe, sollte es auch ein Leben bis zum Ende der Welt sein. — Er setzt aber auch eine positive Mahnung für ihn bei: „Du folge mir nach!“ Das ist die Hauptsache, das soll seine einzige Sorge sein; Grübeln über die Zukunft steht ihm nicht zu.

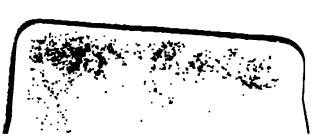
v. 23. Hier berichtet der Evangelist eine falsche Auffassung der

letzten Worte des Herrn über ihn, worin zugleich die Veranlassung lag, dieselben in ihrer einfachen Wahrheit zu bringen, ohne viel zu deuten. Es sei nämlich die Rede unter die Brüder ausgegangen, daß dieser Jünger nicht sterben werde. Hiezu gab die Fassung der Rede selbst Anlaß; sie nahmen dieselbe als bestimmte Versicherung und übersahen das Wenn. Ferner die Verehrung für den Apostel, dem man gern eine besondere Gnade vom Herrn zudachte. Endlich die Erwartung von der Wiederkunft des Herrn und dem Anbruch des sichtbaren Reiches Christi; dieß dachte man sich nahe bevorstehend, so daß vielleicht noch diese Generation es erleben könnte. Denen, die zu derselben Zeit noch am Leben sein würden, stellt nicht einmal Paulus den Tod bestimmt in Aussicht, sondern nur ein Entgegenfahren in der Luft zu Christus hin (I. Thess. 4, 17). Wie leicht übertrug man nun das in bestimmter Ausbildung auf den Jünger der Liebe! Der Evangelist weis't diese Auffassung einfach als nicht in den Worten des Herrn liegend zurück und wiederholt diese noch einmal. Was sie bedeuten, läßt er ungewiß, mit keiner Sylbe ist angedeutet, daß sie irgend etwas Besonderes, Auszeichnendes für ihn enthalten. Diese einfache Wahrheit, diese ruhige, demüthige Objektivität ist ganz der Charakter der evangelischen Geschichtschreibung; sie ist kein geringer Beweis dafür, daß Johannes diese Worte, also auch das Kapitel geschrieben habe.

4) Anhang; Zeugniß für das Evangelium. — Hier fragt es sich zuerst, ob Johannes selbst diese Verse geschrieben habe, oder jemand Anderer. Man nimmt nun gewöhnlich an, sie seien ein fremder Beisatz. Denn erstens ist von Johannes in der dritten Person die Rede, während der Schreiber in der ersten spricht (scimus — arbitror). Dann ist der hyperbolische Ausdruck des v. 25. sonst ganz und gar nicht die Weise des Apostels. Ferner: hat Einer oder haben Mehrere es geschrieben, da es scimus und arbitror heißt? Das Einfachste ist, anzunehmen: Einer im Namen Mehrerer. Endlich: Wer? Offenbar muß diese Nachschrift aus früher Zeit und von Männern einer höhern Auktorität herrühren. Denn wer konnte sonst wagen dem Evangelium des Apostels ein Zeugniß beizusetzen, gleichsam das Siegel aufzudrücken? Und wie wären sonst diese Worte in alle evangelischen Abschriften mit ungezweifelter Auktorität übergegangen? Ferner müssen die Zeugen allbekannt gewesen sein, da sie nicht einmal ihre Namen nennen und

ihr Zeugniß dennoch genügt. Da bleibt denn die wahrſcheinlichſte Annahme, daß es von Presbytern der Kirche von Epheſus herrühre, von denen einige (z. B. Johannes, Papias) im höchſten Anſehen ſtanden und den Herrn ſelbſt geſehen hatten. Das wäre alſo das früheſte und unzweifelhafteſte Zeugniß für dieß Evangelium und ſeinen Inhalt. Den Inhalt dieſes Zeugniſſes bilden übrigens drei Stücke: die Aechtheit des Evangeliums, die Wahrhaftigkeit desſelben, endlich ſeine Unvollſtändigkeit hinſichtlich der Thaten Jeſu.

v. 24. 25. Die Verfaſſer bezeugen erſtens die Aechtheit des Evangeliums. „Das iſt der Jünger, der Zeugniß gibt über das, und der dieß geſchrieben hat.“ *Περὶ τούτων* und *ταῦτα* bezieht ſich keineswegs bloß auf dieſe letzte Geſchichte, ſondern auf die ganze Geſchichte Jeſu, wie der Zuſammenhang mit v. 25. offenbar beweiſt. Denn ſonſt würde dieſer Vers ſagen wollen, Jeſus habe noch vieles Andere gethan, als dieſe letzte Erſcheinung; was eine überflüſſige Bemerkung wäre. Hiemit iſt alſo bezeugt, daß der Jünger, von dem ſoeben die Rede war, der Jünger der Liebe, das Evangelium geſchrieben habe. Seine Geſchichtſchreibung nennen ſie ein testimonium, d. h. ein einfaches Referiren des Geſchehenen aus dem eigenen Wiſſen, ohne eigenes Dazuthun. Dieß iſt überhaupt der Charakter der evangeliſchen Predigt, insbeſondere der evangeliſchen Geſchichtſchreibung, die einfach die große Offenbarungsthatſache in Chriſto erzählt, ohne weitere Erklärung und Reflexion. — Zweitens bezeugen ſie die Wahrheit dieſes Zeugniſſes; dafür bringen ſie keine andern Beweiſe, als ihre Ueberzeugung, die ſie ruhig ausſprechen: scimus: quia verum est. Dieß iſt ſo ganz dem chriſtlichen Geiſte gemäß, der nur „Ja, Ja, Nein, Nein“ kennt, und gemäß jener hohen, würdigen Einfalt der Urkirche, wo das Wort des Lehrers keiner weitern Beſtätigung bedurfte. — Wie Johannes am Ende ſeines Evangeliums verſicherte, er habe bei Weitem nicht Alles geſchrieben, ſo fühlt der Schreiber dieſes Zeugniſſes ſich bewogen, einen ähnlichen Beiſatz zu machen. Er verhält ſich aber zum Worte des Evangeliſten gerade ſo, wie der Ausſpruch eines begeiſterten Gläubigen ſich zu dem einfachen Worte des Evangeliſten verhalten muß. „Es iſt noch vieles Andere, ſo Jeſus gethan hat.“ Es war alſo überhaupt in der Urkirche, und namentlich dem Verfaſſer, noch weit mehr von dem

Leben und Wirken Jesu bekannt, was in der Tradition fortlebte. Menge und Bedeutsamkeit desselben ist ihm so groß, daß er den h hyperbolischen Ausdruck gebraucht, es anschaulich zu machen: ganze Welt, sagt er, könnte die Bücher nicht fassen, wenn alle Einzelne geschrieben würde. Wenn uns dieser Ausdruck auch positive Belehrung bietet, so ist er wenigstens geeignet uns zu wie die ersten Christen in sprachloser Bewunderung vor der Fü christlichen Offenbarung dastanden. —

Ende.